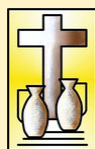


Sit ecclesia domus

REVISTA DEL CENTRO SAN JUAN PABLO II
FUNDACIÓN MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO EN LA ARGENTINA



La Sagrada Familia del pajarito es un óleo realizado hacia 1650 por el pintor español Bartolomé Esteban Murillo.



Fundación
Movimiento Familiar
en la Argentina

ISSN 2718-8000

**ILUSTRACIÓN
de tapa**

“La Sagrada Familia del pajarito”
de Bartolomé Esteban Murillo

**DISEÑO
de la revista**

Lucila Cavallero

**DIRECCIÓN POSTAL
de la Fundación**

Cochabamba 2285, C 1252 AAI
Ciudad de Buenos Aires
mfcarg@infovia.com.ar



ÍNDICE

“ENFERMEDAD CELÍACA EN PERSONAS CON SÍNDROME DE DOWN. IMPORTANCIA DE UN DIAGNÓSTICO PRECOZ Y DE UN TRATAMIENTO ADECUADO”. Marcela BENHAIM	----- Pág. 5
“LA MUJER Y SU LIBERTAD EN LA GESTACIÓN SUBROGADA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO DE SAN JUAN PABLO II: UNA PEDAGOGÍA PARA NUESTROS DÍAS”. Derly Esperanza BUITRÓN MUÑOZ	----- Pág. 9
“SOBRE LA SANTIDAD DE LA VIRGEN MARÍA EN VIRTUD DE LA CONCEPCIÓN DEL VERBO. EN LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE CUYA CANONIZACIÓN SE CUMPLEN CIEN AÑOS”. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA	----- Pág. 25
“EL ROL POLÍTICO DE LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO DE JOHANNES ALTHUSIUS.” Gerónimo ROCCA FONTAÍÑA	----- Pág. 33
“FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS, TEOLÓGICOS Y JURÍDICOS DE LA RELACIÓN PADRES E HIJOS EN FILÓN” Pedro Luis VILLAGRA DIEZ	----- Pág. 41

AUTORIDADES

Director científico

Dr. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA

Secretaria de redacción

Mg. Magdalena Sofía ESTEVEZ PÍA

Consejo Editorial

Dra. Marcela BENHAIM

Dr. Pablo CAVALLERO

Dra. Patricia SAMBATARO

Pbro. Dr. Carlos A. SCARPONI

Abog. FCP María Cecilia SPOSSITO

Consejo Asesor

Dr. Francisco BASTITTA HARRIETT
(UBA-CONICET)

Pbro. Dr. Juan DE DIOS LARRÚ
(Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid)

Pbro. Dr. Andrés DI CIÓ (UCA)

Dra. Maria Luisa DI PIETRO

(Università Catolica del Sacro Cuore, Roma)

Dr. Stephan KAMPOWSKI

(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. Przemyslaw KWIATKOWSKI

(Primaziale Seminario Maggiore, Gniezno - Uni-
versità Adam Mickiewicz, Poznan, Polonia)

Pbro. Dr. Jarosław MERECKI

(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. José NORIEGA BASTOS

(Veritas Amoris project; Seminario St. John Vian-
ney de Denver CO)

Pbro. Dr. José GRANADOS (Superior General de
los Discípulos de los Corazones de Jesús y María;
Veritas Amoris project)

ENFERMEDAD CELÍACA EN PERSONAS CON SÍNDROME DE DOWN. IMPORTANCIA DE UN DIAGNÓSTICO PRECOZ Y DE UN TRATAMIENTO ADECUADO

CELIAC DISEASE IN PEOPLE WITH DOWN SYNDROME. IMPORTANCE OF EARLY DIAGNOSIS AND APPROPRIATE TREATMENT

por Marcela BENHAIM
Universidad de Morón
marcelabdec@hotmail.com
ORCID 0000-0002-3299-3778
Fecha de entrega: 4/3/2024
Fecha de aceptación: 3/4/2024

Resumen:

En los últimos años, en algunos países, la población con SD está siendo incluida dentro del colectivo de riesgo en el protocolo de diagnóstico precoz de la enfermedad celíaca. Es importante que esta enfermedad se detecte con anticipación para que pueda ser tratada precozmente evitando las alteraciones en el estado nutricional de los pacientes y sus consecuencias en su salud.

Abstract:

In recent years, in some countries, the population with Down syndrome is being included within the risk group in the early diagnosis protocol for celiac disease. It is important that this disease is detected in advance so that it can be treated early, avoiding alterations in the nutritional status of patients and their consequences on their health.

La enfermedad celíaca (EC) es una enfermedad autoinmune de carácter permanente en la que se manifiesta una intolerancia a proteínas presentes en el gluten tales como gliadinas, secalininas y hordeínas. Es considerada como una enfermedad autoinmune porque es la respuesta inmune del mismo paciente, desencadenada contra proteínas del gluten modificadas, respuesta que lleva a una destrucción paulatina de las microvellosidades intestinales con serios trastornos en la absorción de los nutrientes, entre otros muchos efectos nocivos. Se presenta en individuos con cierta predisposición genética que, en el 99 % de los casos, implica la portación de genes HLA DQ2 y/o HLA DQ8. La prevalencia de esta patología en los países occidentales se sitúa en torno al 1 % de la población siendo más frecuente en las mujeres con una proporción 2:1. Es importante destacar que debido a que muchos de los casos de enfermedad celíaca son asintomáticos y no presentan la típica forma evolutiva, pueden por ello tardar mucho en ser diagnosticados. El lapso entre la aparición de los primeros síntomas y el diagnóstico de la enfermedad celíaca puede ser de hasta siete años.

Palabras clave

síndrome de Down SD; enfermedad celíaca; grupo de riesgo; diagnóstico precoz

Keywords:

Down syndrome SD; Celiac disease; risk group; early diagnosis

Con respecto al síndrome de Down, la otra entidad que nos concierne, es un trastorno genético que se origina cuando la división celular anormal produce una copia adicional total o parcial del cromosoma 21 con distintas manifestaciones clínicas. Esta situación provoca una discapacidad intelectual y otras anomalías físicas que varían de individuo a individuo, pero que pueden incluir cardiopatías congénitas, trastornos gastrointestinales, problemas inmunitarios y obesidad, entre otros.

Aunque pueda parecer que ambas entidades clínicas no están relacionadas, diversos estudios han demostrado que existe una relación significativa entre celiaquía y síndrome de Down. Se cree que la razón por la cual las personas con síndrome de Down tienen una mayor probabilidad de tener la enfermedad celíaca podría explicarse por esa copia extra del cromosoma 21 que contiene, por un lado, genes relacionados con la respuesta inmunológica al gluten; por otro lado, genes que los hacen también más susceptibles de desarrollar otras enfermedades autoinmunitarias (consecuentemente, conlleva un mayor riesgo de desarrollar enfermedad celíaca por su carácter autoinmune); y, por otra parte, las personas Down pueden presentar procesos preinflamatorios en sus tejidos, que pueden favorecer el desarrollo de celiaquía.

Todavía no se conocen todos los mecanismos involucrados que relacionan ambas entidades pero merece la pena aumentar las investigaciones al respecto. Es innegable que la prevalencia de la enfermedad celíaca es significativamente mayor entre las personas con síndrome de Down que en la población general. Distintas publicaciones científicas sugieren que en algunas regiones del planeta la cifra asciende hasta un 16% en comparación con el 1% de la población general. Para ejemplificar este hecho, en España, donde se ha tomado conciencia de esta situación, la población con síndrome de Down está incluida dentro del grupo de riesgo en el protocolo de diagnóstico precoz de la enfermedad celíaca. También en publicaciones científicas de países de Latinoamérica, como la *Revista de gastroenterología* de Perú, se define al colectivo con síndrome de Down como grupo de riesgo (2014). En nuestro grupo de investigación en la Universidad de Morón, Argentina, encontramos una prevalencia de 11,4% y fue significativo que algunos pacientes de enteraran de su condición a raíz del estudio emprendido. Queda mucho por difundir, porque durante nuestra campaña de concientización nos pusimos en contacto, a través de las redes sociales, con familiares de niños Down en todo el mundo y observamos que muchos de ellos no tenían idea de la presencia frecuente de esta comorbilidad y ni siquiera habían oído hablar de las pruebas serológicas, ya ampliamente difundidas para hacer *screening* precoz.

La población con SD no está siendo estudiada suficientemente en la Argentina y creemos que existe un subdiagnóstico de la celiaquía en ella, debido a que algunos síntomas pueden ser atribuidos a los propios de la trisomía 21.

Es importante destacar que el único tratamiento efectivo de la enfermedad celíaca, hasta el momento, consiste en llevar una dieta libre de gluten (DLG) que debe cumplirse de por vida. Esa dieta debe ser estricta y su seguimiento es complejo. Decimos que debe cumplirse estrictamente porque está demostrado que aún la ingestión de pequeñas cantidades de gluten puede llevar a atrofia de las vellosidades intestinales y riesgos de sufrir complicaciones más graves, como lo es el linfoma gastrointestinal. La complejidad en el seguimiento de esta dieta se presenta en todas las poblaciones, porque el gluten se encuentra como componente ubicuo en un número importante de alimentos de la dieta habitual; también se lo halla en productos manufacturados de consumo frecuente en los que no se sospecharía la presencia de proteínas de trigo, por lo que a veces se les dificulta a los pacientes distinguir entre alimentos permitidos y aquellos que no lo son. A todo esto se suma la necesidad de evitar la llamada contaminación cruzada que puede ocurrir durante la preparación y dispensación de alimentos al usar, por ejemplo, cocinas compartidas. Todas estas situaciones provocarían una mala evolución de la enfermedad frente a un aparente cumplimiento de la dieta.

Otro de los problemas que se describen frecuentemente en pacientes celíacos –y esto aumenta particularmente en Down– es conseguir la adherencia a la dieta esencial para la buena evolución de la enfermedad. Se recomienda que los pacientes diagnosticados con enfermedad celíaca acudan a revisiones periódicas para fomentar y monitorear dicha adherencia y es muy importante que participen equipos interdisciplinarios en el abordaje.

Esa adherencia tan necesaria se ve influida por múltiples factores que deben ser tenidos en cuenta, como lo son la motivación, la buena información, la ayuda para identificar alimentos con gluten, la adecuada rotulación de éstos por una legislación que acompañe, el poder desarraigar hábitos alimenticios anteriores, difíciles de alterar, dependencia y compromiso de cuidadores, acceso a alimentos sin gluten, los elevados costos de ellos y, finalmente, el apoyo social para que los niños y jóvenes puedan llevar a cabo sus dietas sin sufrir exclusiones.

Si se tiene en cuenta que la mayoría de los niños con síndrome de Down tiene un cierto grado de deterioro cognitivo que puede ir de leve a moderado y puede presentar retrasos en el lenguaje y problemas de memoria a corto y largo plazo, los esfuerzos para que puedan elegir una dieta adecuada deben redoblar a través de programas de educación y contención multidisciplinarios, para que puedan comprender las complejas restricciones y así evitar la exposición accidental al gluten.

Por ello queremos concientizar sobre la importancia sanitaria de esta comorbilidad, para que continúe la investigación que estudie particularmente a sujetos con Down y celiacía y que se diseñen adecuados protocolos de diagnóstico precoz. Todos los niños con síndrome de Down deberían realizarse un estudio para detectar enfermedad celíaca a los dos o tres años de edad, para acceder a un diagnóstico precoz que evite complicaciones ulteriores.

Deseamos, a través de este artículo, crear conciencia, entre padres y familiares de personas Down, como también entre los miembros del equipo de salud, de la necesidad de incorporar entonces a estos niños con trisomía del par 21 dentro de protocolos de diagnóstico precoz de enfermedad celíaca, para rápidamente llegar a un diagnóstico y evitar las complicaciones indeseadas ocurridas por un retraso en él.

Una mejor comprensión del síndrome de Down e intervenciones tempranas pueden incrementar mucho la calidad de vida de los niños y de los adultos que padecen este trastorno y los ayudan a tener vidas satisfactorias.

Bibliografía relacionada

BENHAİM, M.- RIVARA, L.- VILLAMAYOR, A. (2023): "Prevalencia de expresiones de Celiaquía en jóvenes con Síndrome de Down (SD) y su implicancia en el desempeño de actividades de la vida cotidiana", V Simposio de investigadores de la Universidad de Morón, 4 de octubre 2023.

BRAVO, A. F.- PAZ MUÑOZ, M. P. (2011): "Adherencia e impacto de la dieta sin gluten en niños con enfermedad celíaca", *Revista chilena de pediatría* 82/3 (jun. 2011), 191-197,

CATASSI, C.- GATTI, S.- FASANO, A. (2014): "The New Epidemiology of Celiac Disease", *Journal of Pediatric Gastroenterology & Nutrition*, Volume 59.

LUNA PANIMBOZA, V.- LADINES TORRES, K.- PAZ ILLESCAS, C.- RUGEL CABRERA, I. (2019): "Enfermedad celíaca en síndrome de Down", *Revista científica de investigación, actualización del mundo de la ciencia* 3/1, 670-586.

MIAJA, M. F.- DÍAZ MARTÍN, J. J.- JIMÉNEZ TREVIÑO, S.- SUÁREZ GONZÁLEZ, M.- BOUSOÑO GARCÍA, C. (2021): "Estudio de la adherencia a la dieta sin gluten en pacientes celíacos", *Anales de pediatría* 94/6, 377-384.

MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD (2018): *Protocolo para el diagnóstico precoz de la Enfermedad Celíaca*. Gobierno de Canarias, España.

MUSTALAHTI, K. *et al.*, (2010 Dec.): "The prevalence of celiac disease in Europe: Results of a centralized, international mass screening project", *Annals of Medicine* 42(8), 587-95.

POLANCO, I. (2011): *Estado actual del diagnóstico de la enfermedad celíaca en el niño y adolescente*. Madrid.

POLANCO, I.-, RIBES, C. (2010): *Enfermedad celíaca. Protocolos diagnóstico-terapéuticos de gastroenterología, hepatología y nutrición pediátrica*, Madrid, Asociación española de pediatría.

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, A. (2010): "Perfil de la enfermedad celíaca en los pacientes con síndrome de Down", *Revista médica internacional sobre síndrome de Down* 14/1, 3-9.

ROJAS, P. – FIGUEROA, M. J. (2008): "Desarrollo socio-emocional y sexualidad de las personas con síndrome de Down", *Medicina familiar* Pontificia Univ. Cat. de Chile, <http://www.medicinafamiliar.puc.cl/html/articulos/151.html>

SALAZAR FIGUEROA, M. J. (2014): "Síndrome de Down: Revisión de las características clínicas de los niños de 5 a 7 años", Guayaquil, Universidad de Guayaquil. <http://repositorio.ug.edu.ec>

SORIANO FAURA, J. (2007): "Actividades preventivas en niños con síndrome de Down", *PrevInfad*, 1-19. Obtenido de www.ardilladigital.com

VELASCO BENÍTEZ, C., MORENO GIRALDO, L. (2019): "Enfermedad celíaca en niños con síndrome de Down", *Revista chilena de pediatría* 90/6, 589-597.

VILDOSO, M. (2006): "Diagnóstico y manejo nutricional de pacientes con síndrome de Down", *Medwave* Jul. 6(6), 19.

LA MUJER Y SU LIBERTAD EN LA GESTACIÓN SUBROGADA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO DE SAN JUAN PABLO II: UNA PEDAGOGÍA PARA NUESTROS DÍAS

WOMEN AND THEIR FREEDOM IN SURROGACY IN THE LIGHT OF ST. JHON PAUL II'S THEOLOGY OF THE BODY: A PEDAGOGY FOR TODAY

por Derly Esperanza BUITRÓN MUÑOZ

derlyebm@hotmail.com

ORCID 0009-0007-8497-6498

Recibido: 24-3-24

Aceptado: 20-5-2024

Resumen:

La gestación subrogada es una práctica de fertilidad humana asistida, cuya demanda se extiende en un sector económico solvente, que encuentra en este recurso un medio para materializar su deseo de maternidad o paternidad en el tiempo actual y en el que la mujer tiene un papel central por su capacidad natural de gestar, en un contexto social que la ampara para decidir sobre su cuerpo y su maternidad.

En este panorama, la teología del cuerpo de San Juan Pablo II se yergue para destacar los fundamentos teológicos que envuelven la creación de la mujer, sus atributos de feminidad, el alcance de su libertad, el lenguaje de su cuerpo y su dignidad en todo tiempo, como soportes que orienten su vida, su lugar en el mundo y sus decisiones en el tiempo actual.

El documento de las catequesis de San Juan Pablo II encierra una gran riqueza teológica para hombres y mujeres del tiempo de hoy y se constituye en un pilar para el direccionamiento de su experiencia en el mundo, pues su reflexión, que parte de las condiciones de vida del tiempo originario, son vigentes para el auditorio que escucha hoy.

Palabras clave

San Juan Pablo II, teología del cuerpo, gestación subrogada, mujer, libertad

Abstract:

Surrogacy is a practice of assisted human fertility whose demand is widespread in a solvent economic sector that finds in this resource a means to materialize its desire for motherhood or fatherhood in the present time, and in which women have a central role because of their natural ability to gestate that protects them to decide about their body and their motherhood.

In this panorama, the theology of the body of St. John Paul II rises to highlight the theological foundations that involve the creation of women, their attributes of femininity, the scope of their freedom, the language of their body and their dignity t ll times, as supports that guide their life, their place in the world and their decisions in the present time.

The document of the catechesis of Saint John Paul II contains a great theological richness for men and women of today's time, and constitutes a pillar for the direction of their experience in the world because its reflection, which starts from the conditions of life the original time, is valid for the audience that listens to it today.

Keywords:

St. John Paul II, theology of the body, surrogacy, woman, freedom

Introducción

Frente a la alta demanda de la gestación subrogada como una técnica de fertilidad humana asistida para quienes argumentan infertilidad o el deseo de materializar una maternidad o una paternidad en el tiempo actual, en el que el papel de la mujer y su libertad para decidir son necesarios, el presente trabajo explora en la teología del cuerpo de San Juan Pablo II los fundamentos teológicos capaces de confrontar esta realidad, con el fin de que sean la guía orientadora para las generaciones actuales y futuras.

Para llegar a buen fin, la propuesta se divide en tres capítulos: en el primero se presenta la gestación subrogada como práctica y proceso; en el segundo se describe el perfil de la madre subrogante en el contexto social; y en el tercero se presentan los elementos destacados de la teología del cuerpo encontrados en las catequesis de San Juan Pablo II relacionados con la mujer, su libertad y la maternidad.

Añadido a esta exploración de las catequesis de San Juan Pablo II, se recurre a documentos pontificios relacionados con la mujer, pues para el Papa Viajero el tema de su dignidad y valor en el mundo fue un llamado permanente a la sociedad.

Planteamiento del problema

A través del tiempo la mujer ha luchado para lograr una igualdad de derechos frente al hombre y ha visto sus frutos en el reconocimiento de derechos como el voto, el trabajo fuera de la casa, la igualdad en los salarios, la adjudicación de cargos y otros. Al lado de estos logros a nivel social, los grupos feministas han avanzado al plano de la libertad sexual y reproductiva, que permite a la mujer un control sobre su actividad sexual y le concede libertad para decidir sobre su cuerpo y actualmente sobre su maternidad.

Las situaciones mencionadas vistas desde otro ángulo están fomentando nuevos mercados como la gestación subrogada que está llevando a la mujer a ser nuevamente objeto del sistema patriarcal que los movimientos feministas se esfuerzan por abolir, lo que trae consigo el tema de la bioética y fortalece la existencia de nuevos tipos de familia. Estas prácticas que tienen como justificación la equidad de género, tienen de fondo actualmente el ejercicio de un neoliberalismo sexual y económico, en el que una de sus características es la libertad para elegir.

Pregunta de investigación

Lo anteriormente descrito me lleva a pensar el tema de la investigación: ¿de qué modo la teología del cuerpo de San Juan Pablo II puede ayudar a la mujer actual a encontrar los fundamentos que hagan del ejercicio de su libertad un proceso de edificación integral en el que se conserven los dones de maternidad, respeto por su cuerpo y por la familia establecida por Dios?

Justificación

San Juan Pablo II, en sus catequesis, desarrolla un soporte teológico referente al amor humano, al matrimonio de hombre y mujer y el carácter unitivo y procreador de esa unión; y en este sentido se puede explorar la figura de la mujer y su maternidad, en un misterio que fue concedido por Dios y que puede ser confrontado con el tiempo actual.

La exploración de las catequesis es fundamental para hacer un acercamiento a los fundamentos teológicos del valor de la mujer y su maternidad, que sean un llamado de atención para las generaciones actuales y futuras en relación con la gestación subrogada en la actualidad, una práctica que cuenta con el consentimiento de la mujer madre.

Por lo anterior es igualmente importante conocer el alcance de la libertad de la mujer, hasta qué punto es realmente libre para decidir sobre su cuerpo y cuáles son los soportes teológicos de esa libertad.

Objetivos

El objetivo general de este trabajo es conocer la visión de la mujer actual en relación con su libertad y su cuerpo en la práctica de la gestación subrogada, a la luz de la teología del cuerpo de San Juan Pablo II.

Asimismo, son objetivos específicos:

- Identificar las características de la gestación subrogada como un recurso frente a la infertilidad o el deseo de paternidad o maternidad en el tiempo actual.
- Exponer el contexto en el que se desarrolla la gestación subrogada y el papel de la mujer en esta práctica de fertilidad.
- Argumentar los aportes que la teología del cuerpo de San Juan Pablo II ofrece a la mujer que participa de la gestación subrogada en la actualidad.

I. ¿Qué es la gestación subrogada?

Desde la revolución sexual hasta nuestros días, la mujer ha podido enumerar diferentes logros relacionados con la libertad que puede tener sobre su cuerpo, como resultado de movimientos activistas feministas que luchan por los llamados derechos de las mujeres. Uno de estos es el derecho a decidir sobre su cuerpo en el aspecto de su maternidad, y específicamente en la práctica de la gestación subrogada, maternidad sustituta, vientre de alquiler o alquiler de útero, como se conoce en la actualidad este proceso.

Subrogar, de acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española*, es sustituir o poner a alguien o algo en lugar de otra persona o cosa. Según el *Diccionario Panhispánico del Español Jurídico*, la subrogación puede ser de origen legal como consecuencia del pago realizado en determinadas condiciones. El término proviene del latín *subrogare* que significa 'sustituir'.

1.1. La maternidad sustituta en la historia

Desde tiempos ancestrales la maternidad sustituta ha sido una práctica viable como una respuesta a la esterilidad de la mujer¹. Así, en el Antiguo Testamento se narra cuando Sara y en vista de su esterilidad le ofrece a su esposo Abram a su criada egipcia Agar, para que en ella surja la descendencia (*Gén.* 16, 1-6), dando como fruto el nacimiento de Ismael, considerado el padre del pueblo árabe. En otra parte de la Sagrada Escritura se describe cómo Raquel, al no poder darle hijos a su esposo Jacob, le permite que tome a su esclava Bilá, para que pueda procrear en su lugar; y, más tarde, Lía, la otra esposa de Jacob, pese a haberle dados hijos, en un momento en que ya no puede quedar más embarazada, permite que Jacob procrea con su esclava Zelfa (*Gén.* 30, 1-13).

En este mismo sentido, en Mesopotamia, de acuerdo con las tablillas del Código de Hammurabi, la maternidad sustituta era una práctica común, teniendo en cuenta que era un derecho para el hombre en caso de la esterilidad de su esposa; en esta eventualidad, el esposo podía tomar una prostituta sagrada o una esclava para lograr la procreación, con la salvedad de que esta esclava no podía ser vendida luego.

¹ Massé García (2018).

Los anteriores casos muestran que en los primeros tiempos la maternidad sustituta era una práctica viable frente a un estado de esterilidad o de infertilidad; la primera entendida como una incapacidad para concebir y, la segunda, como la imposibilidad de llevar a término el producto concebido².

² Rodríguez López (2005).

1.2. Maternidad subrogada hoy

Hoy frente a la esterilidad o infertilidad, se acude, como último recurso para concebir, a las técnicas de reproducción humana asistida como la maternidad subrogada, que contiene en sí misma varias técnicas de reproducción asistida, como la inseminación artificial, la fecundación *in vitro*, la implantación del embrión en el útero o la manipulación embrionaria³.

La maternidad subrogada o gestación subrogada es un acuerdo de voluntades en el cual una mujer se compromete a llevar a cabo un proceso gestacional previamente contratado por una pareja o persona sola que tiene la intención de ser padre o madre con el compromiso de que al final del embarazo entregará el bebé a esta pareja o persona, en razón a un precio convenido por ambas partes o en calidad de servicio altruista, en el que la gestante renuncia a todo tipo de filiación con el recién nacido⁴.

³ *Ibidem*.

De acuerdo con la procedencia del material genético y con la intencionalidad del proceso, este método puede tomar diversos nombres⁵:

⁴ Vélez Alvarado-Posada Posada (2020).

⁵ Muñoz (2019).

- Subrogación total o tradicional: se presenta cuando la mujer ofrece su vientre y sus óvulos.
- Subrogación parcial o gestacional: cuando la mujer oferta su vientre y el material genético es de los padres contratantes.
- Subrogación lucrativa: cuando hay un pago por parte de los padres contratantes o de la clínica de fertilidad a la mujer.
- Subrogación altruista: cuando se ofrece el vientre sólo como una forma de solidaridad o servicio.

El primer acuerdo de gestación subrogada total o tradicional fue redactado en 1976, en el estado de Michigan, Estados Unidos, por el abogado Noel Keane, y el proceso fue realizado de forma altruista. El abogado pensaba que la madre subrogada debía recibir una remuneración, pero las leyes de Michigan no lo permitieron. En 1980, se firmó el primer acuerdo comercial de gestación subrogada comercial por un valor de 10.000 dólares, en Illinois. En 1985 ocurrió el primer caso de gestación subrogada parcial o gestacional con el implante del embrión en la gestante con material genético de los padres de intención, utilizando la Fecundación *in vitro*. En 1986, el caso Baby M., de Nueva Jersey, sentó las bases para que se reconozca la custodia del bebé producto de la gestación subrogada total o tradicional, a los padres contratantes, pese a que la madre subrogada fuese al mismo tiempo la madre biológica. En 1995, en el caso Buzzanca contra Buzzanca, sucedido en California, Estados Unidos, los padres que contrataron a una mujer como vientre de alquiler con material genético donado y en el proceso se divorciaron, se estableció la responsabilidad legal sobre el bebé desde el momento en que se firma el contrato.

De acuerdo con lo anterior, ha habido una evolución en las técnicas y formas legales alrededor de la gestación subrogada, que se extiende como un método de fertilidad asistida, en la que, además de actores como las personas aportantes del material genético, los padres intencionales, las madres subrogadas o sustitutas y los bebés, se presenta a las clínicas de fertilidad con un papel fundamental en la actualidad.

1.3. La práctica de la gestación subrogada en el mundo actual

Está prohibida esta práctica en España pues se considera un tipo de violencia contra la mujer; en Italia no es legal y se castiga con fuertes penas a las personas que incluso hagan publicidad, se estudian sanciones para quienes acudan al extranjero y se prepara un proyecto de ley para considerar el alquiler de vientre como un delito universal. En Francia la pena es de tres años más una multa en euros. Alemania, Polonia y Holanda prohíben terminantemente esta práctica y en Alemania hay sanciones, aunque se observa la Ley de protección del embrión de 1990. En América Latina sólo dos estados mexicanos, San Luis Potosí y Querétaro, prohíben la práctica de vientre subrogado explícitamente⁶.

En contraposición a lo anterior, la gestación subrogada comercial es legal en Rusia, Ucrania, Israel, Georgia, Kazajistán, Bielorrusia y algunos estados de Estados Unidos; y la gestación subrogada altruista es contemplada en Canadá, Reino Unido, Grecia, Australia, Brasil, Uruguay, India y Sudáfrica. En América Latina hay un gran vacío legal en esta práctica. En México sólo dos estados, Tabasco y Sinaloa, lo regulan en sus códigos civiles. Cuba lo permite como gestación solidaria. En Brasil está autorizada, aunque sin una ley formal. En Uruguay sólo se permite la modalidad altruista, igualmente en la Argentina. En América Latina en general no hay una regulación legal para esta práctica⁷.

En Colombia de acuerdo con la sentencia T968 de 2009 de la Corte Constitucional, el alquiler de vientre no está regulado pero tampoco está prohibido expresamente: “En el ordenamiento jurídico colombiano no existe una prohibición expresa para la realización de este tipo de convenios o acuerdos”. Y señala la sentencia:

La doctrina ha llegado a considerar la maternidad sustituta o subrogada como un mecanismo positivo para resolver los problemas de infertilidad de las parejas y ha puesto de manifiesto la necesidad urgente de regular la materia para evitar, por ejemplo, la mediación lucrativa entre las partes que llegan a un acuerdo o convenio de este tipo; la desprotección de los derechos e intereses del recién nacido; los actos de disposición del propio cuerpo contrarios a la ley; y los grandes conflictos que se originan cuando surgen desacuerdos entre las partes involucradas⁸.

1.4. Proceso de la gestación subrogada

De acuerdo con la página de la clínica Vittoriavita, de Kiev, Ucrania, país donde es legal la gestación subrogada y permitida sólo a parejas heterosexuales casadas, el proceso comienza con el contacto de los padres intencionales con la clínica de fertilidad. Luego de este primer contacto los padres potenciales presentan los pasaportes respectivos, el certificado de matrimonio con apostilla y el certificado médico donde consta la infertilidad o esterilidad de la pareja. Luego los padres intencionales eligen el tipo de programa, que depende de si el material genético es propio o donado; en este último caso eligen a la donante de un catálogo de doscientas cincuenta candidatas, mujeres sanas, de entre veinte y treinta años de edad, que ya han tenido al menos un hijo. Dependiendo del tipo de programa el costo del proceso puede oscilar entre 40.000 y 54.000 euros. Si el proceso se va a realizar con óvulos propios, la pareja viaja a Ucrania, para hacerse los exámenes médicos pertinentes y dar comienzo al tratamiento hormonal. Conocen a la madre subrogada y acuden a una notaría donde los padres potenciales, la madre subrogada y la clínica de fertilidad firman unos contratos. La madre subrogada se compromete entre otras condiciones a llevar una vida sana, atender las indicaciones del médico y a renunciar a todo parentesco con el hijo en gestación. Posteriormente se realiza la transferencia de los embriones elegidos a la madre subrogada, con previa preparación de su cuerpo hormonalmente para

⁶ Blas (2023).

⁷ Rosas (2023).

⁸ Sentencia T-968/09 de la Corte Constitucional de Colombia. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/T-968-09.htm>

para ser fertilizado y, en caso de que el embrión no se adhiera al útero, se repite el proceso. Si la implantación fue exitosa el embarazo estará monitoreado y, luego del parto, los padres llevarán a su bebé a su país en un proceso de adopción⁹.

Para el caso de las mujeres que ofertan su vientre, el proceso comienza con el aviso que ponen en las redes o la publicación en los foros de fertilidad, en donde son contactadas por las personas interesadas y, de común acuerdo, pactan el proceso y el contrato¹⁰.

II. La mujer en el contexto de la gestación subrogada en la actualidad

2.1. ¿Qué va primero: la oferta o la demanda?

El primer caso de gestación subrogada en la modernidad ocurre en Estados Unidos en 1980 y se origina en la necesidad que tiene una pareja infértil de ser padre y madre, con el incentivo de unos honorarios para la madre subrogada. El deseo de una maternidad o paternidad por parte de una pareja abre una ventana para que se presenten diversas formas de respuesta a esta solicitud. En este sentido el mercado lo abre a la demanda. Igualmente, en los casos bíblicos, la maternidad sustituta se originó por la petición de Sara y de Raquel, para ser madres, y posteriormente por la lucha de poder por parte de Lía.

Frente a la demanda cada vez mayor, la mujer actual ve en este mercado una forma de mejorar sus ingresos, pues no sólo puede hacerlo por medio de una clínica de fertilidad sino de modo particular ofertando sus óvulos o su vientre en los foros que ofrecen este servicio. Las personas que buscan en este recurso una solución a su deseo de paternidad o maternidad tienen una solvencia económica que les permite realizar este proceso y puede tratarse de una pareja conformada por hombre y mujer, casadas o no, parejas del mismo sexo, una mujer sola o un hombre solo.

Aunque hay clínicas de fertilidad y agencias intermediarias en todos los países por medio de las cuales se puede acceder a este método del lado de la oferta o la demanda, existen mujeres que ofrecen este servicio en las páginas que tratan este tema o en los foros de fertilidad por medio de las redes sociales, amparándose en un mercado neoliberal donde sólo la libertad y el consentimiento de ambas partes cuentan para llevar a cabo este modelo de contrato; de ahí que algunas mujeres lo hagan de modo particular con los padres intencionales, en algunos casos sin importar el vínculo civil que estas personas tengan.

En relación con lo anterior, el discurso que manejan algunas mujeres es que ofertan su vientre para ayudar a personas a lograr su deseo de ser padres, mientras que otras responden abiertamente que lo hicieron para pagar su universidad, la de sus hijos, para terminar de pagar la deuda del apartamento o, como el caso de una mujer que dice que tiene muy claro que es su trabajo, porque se considera que subrogar es un trabajo¹¹.

Con respecto a lo descrito, la gestación subrogada hoy es una práctica que se ha extendido en los últimos años, debido a la alta demanda de personas en las que confluye el deseo de una paternidad y maternidad y el componente económico, junto a una situación de precariedad por parte de la madre subrogante.

2.2. Perfil de la mujer subrogante

Dentro de la gestación subrogada se manejan varias técnicas de reproducción asistida. En una técnica específica como lo es la donación de óvulos, que en la realidad no lo es, pues hay una compensación económica para la mujer, el perfil de la mujer que dona su material genético es de una mujer entre veinte y treinta y cinco años que ya ha tenido un hijo, de una universitaria con escaso apoyo económico por parte de la familia, de alguien que quiere tener un gesto de libertad o autonomía, de una mujer con rentas muy bajas, en algunas ocasiones

⁹ ¿De qué modo funciona el programa de gestación subrogada? Información paso a paso. <https://vittoriavita.com/spa/proceso-de-gestacion-subrogada/>

¹⁰ PopgoldTV. Yo subrogo mi vientre. "YO SUBROGO MI VIENTRE": ¿qué es el "ALQUILER" de vientre? (youtube.com)

¹¹ Los informantes (2024).

de origen migrante o que cumple con un componente racial, ya que las madres receptoras buscan el mayor parecido a ellas¹².

El componente económico es un factor determinante en el proceso de la gestación subrogada, siendo Estados Unidos el país con las tarifas más altas en esta industria, que pueden llegar a ser el doble que las usadas en Europa. En países menos desarrollados económicamente los costos disminuyen, lo que puede convertir a estos países en destinos seguros para realizar turismo reproductivo y puede generar una forma de explotación de sus mujeres en estado de precariedad.

2.3. La libertad de la mujer en el proceso de la gestación subrogada

La mujer, apoyada en la libertad que le otorga el feminismo liberal para tomar decisiones sobre su cuerpo y sobre su vida, acepta firmar un contrato sin darse cuenta de que en esta transacción y en este proceso hay una pérdida de su autonomía personal mientras dura la gestación, ya que durante este período no tendrá control sobre su propio cuerpo a razón de unas condiciones enunciadas en el contrato, como la rigurosidad en las revisiones médicas, la dieta, la prohibición de relaciones sexuales, la permanencia en un solo lugar, la disponibilidad para estar en comunicación con los padres potenciales si éstos lo requieren. Estas condiciones anulan su autodeterminación y su libertad está sujeta a terceras personas¹³.

Pese a las condiciones descritas del contrato, dadas a conocer previamente por la agencia intermediaria o por los abogados involucrados, la madre subrogante firma un contrato no tanto para poder ejercer su libertad y demostrar que puede decidir sobre su cuerpo sino por la situación precaria en la que vive, donde la pobreza es el impulso que marca a esta mujer; y, en este sentido, se podría hablar de la feminización de la pobreza¹⁴.

De este modo la libertad de la mujer está siendo aprovechada por un sistema capitalista en el que, con la promesa de una ganancia económica, la mujer está sujeta a condiciones externas en condiciones desiguales, ya que al acceder a esta clase de contratos se la ubica en un estado de vulnerabilidad.

2.4. El cuerpo de la mujer como elemento de manipulación

Desde el momento en que la mujer decide donar sus óvulos u ofertar su vientre para una gestación subrogada, pone en ejercicio su derecho a decidir sobre su cuerpo. En esta decisión va implícita una autorización para que su cuerpo sea manipulado mediante tratamientos hormonales, con el fin de alcanzar óvulos de la calidad adecuada y de preparar el ambiente propicio para el desarrollo de un bebé que no ha sido engendrado de manera biológica y natural y que prácticamente es un ser extraño a su cuerpo. Por otra parte, el cuerpo de la mujer que alquila su vientre para el propósito de la gestación sufre una alteración hormonal y, de acuerdo con investigaciones, esta sería la causa por la que podría desarrollar la menopausia a temprana edad, aunque este estudio no ha sido corroborado todavía¹⁵.

En este mismo sentido, de acuerdo con expertos, hay riesgo para la salud de la madre subrogante desde el principio y durante el proceso de gestación, pues se pueden presentar muchas eventualidades médicas, en las que la gestante debe acudir sola a una clínica, pues generalmente los padres intencionales son extranjeros, y debe asumir los riesgos de la gestación.

Por otra parte, en el aspecto de la salud mental, quedan las secuelas psicológicas, pues tanto para las mujeres que donan los óvulos como para las madres subrogantes, queda la inquietud sobre su material genético cuando ha sido utilizado por alguna pareja, en el primer caso, o sobre el vínculo afectivo del bebé por la madre que lo gestó, en el segundo.

¹² Bacardit (2023).

¹³ Redondo Saceda (2017: 144).

¹⁴ Mourelo Puras (2023).

¹⁵ Pérez Duarte y Noroña (2022).

Desde el punto de vista social y económico, la mujer es manipulada por el sistema capitalista que, al ofrecerle un incentivo a cambio del uso de su condición biológica, cede frente a su situación de precariedad en una transacción que le promete mejoramiento de su calidad de vida, aun a costa de su propia libertad.

2.5. El cuerpo de la mujer como objeto de mercantilización

El contrato de gestación subrogada que firma la mujer involucra su cuerpo y su capacidad para gestar, donde lo que importa es el producto final, es decir un bebé sano. En esta dinámica transaccional el cuerpo de la mujer es considerado un objeto, un vehículo o un medio para conseguir un fin y, en este sentido, hay una despersonalización de la mujer, pues se está olvidando la básica distinción entre personas y cosas, donde el cuerpo de la mujer, incluido su vientre, no puede ser objeto de comercio¹⁶.

El mercado capitalista crea un nuevo negocio cuando percibe, de una parte, el deseo de personas para ser padres o madres y, de otra, la necesidad de la mujer en situación de pobreza, que encuentra en la gestación subrogada un medio para recibir un incentivo económico. Esta dinámica convierte el cuerpo de la mujer en una mercancía y confirma la figura de la explotación de los más favorecidos a los más vulnerables, por lo que la legalización de la gestación subrogada constituiría una permisividad a la mercantilización del cuerpo femenino¹⁷.

Respecto de lo anterior, el asentimiento por parte de la mujer vulnerable a un sistema capitalista crea un nuevo sistema de explotación y acerca el uso del cuerpo a una forma de esclavitud: “Será en el comienzo de la *Política* de Aristóteles donde se lee el intento de definir al esclavo como ‘el ser cuya obra es el uso del cuerpo’” (Agamben, G. 2017, p. 28)¹⁸.

¹⁶ Zurriarán (2019).

¹⁷ Szygendowska (2021).

¹⁸ Montessano (2017).

III. La pedagogía del cuerpo de la mujer presente en la teología del cuerpo de San Juan Pablo II

San Juan Pablo II, en sus catequesis sobre la teología del cuerpo, ilumina el misterio de la procreación como el fruto del acto conyugal entre un hombre y una mujer unidos en una sola carne; y en la catequesis 129 esto es claro cuando propone dos títulos para el conjunto de catequesis: “El amor humano en el plan divino” y “La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio”.

En medio de la riqueza de la exposición de San Juan Pablo II en su amplio comentario sobre la Encíclica *Humanae vitae*, promulgada en 1968 por el Papa Pablo VI en respuesta a los métodos de contracepción, se trata de contrastar en esta parte los elementos de la teología del cuerpo con la realidad de la gestación subrogada, teniendo en cuenta los elementos encontrados en el contexto de la mujer en la actualidad y expuestos en el capítulo anterior.

Es importante llamar la atención sobre la catequesis inicial, en la que el Papa Juan Pablo II hace referencia a que el interlocutor de Jesús, cuando se dirige a los fariseos que le cuestionan la indisolubilidad del matrimonio, es el mismo de hoy por ser parte del hombre histórico, es decir aquel que sigue al hombre originario luego de que éste cruza la línea de la desconfianza en el amor de Dios y que lleva implícito al hombre redimido.

3.1. Dios los creó varón y mujer: la dignidad conferida por Dios a la mujer desde el principio

San Juan Pablo II, en las catequesis de la teología del cuerpo, parte de las palabras de Cristo a los fariseos cuando se refiere al “principio”. Y es que el principio de los tiempos es narrado en el libro del *Génesis*, en las Sagradas Escrituras, en dos relatos escritos separadamente, para tratar de explicar los grandes misterios del mundo en un recurso literario llamado ‘mito’, que conserva los componentes esenciales de esa verdad conocida y revelada a un pueblo, pero difícil de explicar para los primeros escritores.

El primer relato de la creación de carácter teológico, “Y Dios creó al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Varón y mujer los creó” (*Gén.* 1: 27), es una clara referencia a la dignidad sobrenatural y divina que tienen el hombre y la mujer por ser creaciones de Dios. La semejanza a Dios mencionada en *Gén.* 1: 26, permite inferir que esta semejanza no es sólo corporal sino que incluye valores y capacidades particulares dados al hombre y la mujer; así, el relato termina con la convicción de Dios de que todo lo que creó es bueno¹⁹.

El segundo relato tiene que ver con la unidad del hombre y la mujer en Dios y con la subjetividad de cada uno al percatarse de su masculinidad y su feminidad, respectivamente, en una desnudez que no les avergüenza porque están inundados por el amor creador de Dios (*Gén.* 2: 20-24). Estos atributos de hombre y mujer son los que los hacen complementarios, en una igualdad ante Dios, con un valor implícito y con unos recursos propios para ser dones el uno para el otro²⁰.

Estos atributos del hombre y la mujer del principio se pierden cuando, al sobrepasar la línea de la confianza en el amor de Dios, tiene lugar la caída, son expulsados del Edén y una de las sentencias para la mujer por el error cometido es que será dominada por el hombre (*Gén.* 3, 16)²¹. Si se parte de que hay una unidad entre hombre y mujer en Dios, este dominio va a romper la relación de comunión existente y ambos van a perder valía, pues mientras más dominio haya sobre la mujer más disminuirá la dignidad del hombre²². Si se piensa en la sociedad actual, la mujer puede estar en una posición de desventaja frente a un sistema que explota sus atributos de feminidad y de maternidad, logrando una degradación de la sociedad.

En este sentido es muy especial la confirmación que hace Jesús en el Nuevo Testamento de la dignidad de la mujer, ya sea cuando habla con la samaritana en un tiempo en que era prohibido; o cuando defiende a la adúltera que iba a ser lapidada; o cuando defiende a la prostituta frente a los hombres que la señalan. En un ambiente tradicional judío de carácter patriarcal, Jesús va en contra de la tradición y concede el lugar y el valor a la mujer dentro de la sociedad y le otorga permisos para desarrollar funciones y tareas de carácter social en la misión cristiana. Mucho más elocuente es esta distinción cuando permite que sea una mujer, María Magdalena, la primera persona que lo vea después de haber resucitado (*Jn.* 20: 14-15), como una forma representativa de la presencia femenina en la pascua²³.

El segundo relato tiene que ver directamente con la respuesta de Jesús a los fariseos cuando éstos le preguntan sobre la indisolubilidad del matrimonio: “¿No han leído que el Creador al principio los hizo hombre y mujer y dijo ‘El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá con su mujer y serán los dos una sola carne’? De manera que ya no son dos sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre” (*Mt.* 19: 3-6)²⁴. Esta respuesta de Jesús deja claro para quienes lo escuchan que la mujer tiene un valor más allá de las leyes de los hombres y que estas verdades se encuentran inamovibles en “el principio” como las directrices de la conducta de los hombres en todo tiempo.

De acuerdo con lo anterior, Jesús es un promotor de la figura de la mujer en el tiempo actual, reconoce sus derechos dentro de la sociedad y confirma su dignidad frente a cualquier tipo de discriminación, violencia o explotación, pues ve en ella la imagen de Dios, con toda su dignidad en los atributos concedidos en su feminidad desde su Creación, y concede total actualidad en la indisolubilidad de matrimonio entre hombre y mujer en todo tiempo desde el principio.

3.2. La feminidad: don de Dios para la mujer en la creación

La bendición de la fecundidad para el hombre y la mujer se presenta en el primer relato como un don inherente de su creación a imagen y semejanza de Dios, en la que son dotados de recursos masculinos y femeninos respectivamente, con el fin de que esta fecundación sea posible (*Gén.* 1: 27-28). En el segundo

¹⁹ Catequesis 1.

²⁰ Catequesis 2.

²¹ Catequesis 3.

²² Juan Pablo II (1988: 10).

²³ Juan Pablo II (1988: 12, 13, 14, 15, 16).

²⁴ Catequesis 3.

relato, hombre y mujer se perciben por su autoconocimiento como seres corpóreos diferenciados en su sexualidad con características masculinas y femeninas: “Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada ‘varona’ porque del ‘varón’ ha sido tomada. Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer y pasan a ser una sola carne” (*Gén. 2, 24*). Esta experiencia a partir del autoconocimiento los diferencia somáticamente como varón y mujer y los confirma como una unidad originaria en la que es posible la unión de ambos en una sola carne y, a la vez, los define y revela como personas²⁵.

El hombre y la mujer son complementarios y no sólo en el aspecto procreador sino al ejecutar la orden de Dios de cultivar y transformar la tierra de acuerdo con sus necesidades por medio del conocimiento, voluntad y conciencia de que fueron dotados, de forma que “sólo gracias a la dualidad de lo masculino y lo femenino, lo humano se realiza plenamente”²⁶.

Dentro de la humanización se enmarca la maternidad de la mujer que recibe esta bendición en la creación como parte de los dones de su feminidad, para que se lleve a cabo en su vientre la gestación de una nueva vida, como resultado de un acto unitivo y procreador entre hombre y mujer, basado en el amor de los esposos y del don recíproco de ambos, en donde “la maternidad, ya desde el comienzo mismo, implica una apertura especial hacia la nueva persona; y éste es precisamente el papel de la mujer”²⁷.

El cuerpo de la mujer creado y pensado por Dios para ser parte de la humanidad, de su día a día y de su historia, es una revelación de su amor, es un acercamiento para revelarse y hacer visible en su feminidad lo espiritual y lo divino, que permanecen invisibles. Como signo visible de lo espiritual invisible se constituye en sacramento: “Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios y ser así su signo”²⁸.

Por lo tanto, el cuerpo de la mujer, visible en su feminidad, es un signo que conlleva el amor de Dios y es el depositario de toda la dignidad que trasciende desde el principio de su creación hasta nuestros días, como una revelación de lo espiritual y, como tal, un testigo de la obra creadora inequívoca de Dios.

3.3. El árbol de la ciencia del bien y del mal, hoy

La libertad de la mujer se pone a prueba desde el principio en el Edén donde, según el relato del *Génesis*, la mujer come e insta al hombre a comer del fruto del árbol que Dios, su Creador, les había prohibido, pues morirían. La mujer y el hombre desobedecen a Dios, llevados por el afán de obtener la promesa del maligno de llegar a ser “como dioses” conocedores del bien y del mal (*Gén. 3: 4-5*), en un acto de curiosidad, de desconfianza en el amor de Dios y en la ambición de ser como su Creador. La prueba que tiene que ver con el árbol de la ciencia del bien y del mal “constituía la primera prueba de ‘obediencia’, esto es de la escucha de la Palabra en toda su verdad y la aceptación del amor, según la plenitud de las exigencias de la voluntad creadora”²⁹.

El acto de desobediencia de la mujer y del hombre originarios tiene consecuencias, pues no sólo pierden el favor de Dios y son expulsados del lugar que hasta entonces habitan, que es el Edén, sino que acarrea diversas sentencias que no estaban planeadas por Dios para el hombre y la mujer originarios: “Darás a luz a tus hijos con dolor” (*Gén. 3: 16*) es una sentencia entre otras de Dios para la mujer, de la cual se infieren características especiales del alumbramiento en el tiempo originario.

El hombre y la mujer utilizan la libertad concedida por Dios para ser como su Creador y para ser conocedores del bien y del mal; y olvidan que sólo Dios, que es bueno (*Mc. 10: 18*), puede decidir qué es bueno para el hombre y para la mujer y que en la observancia y aplicación de los mandamientos está todo lo que necesitan conocer. El hombre y la mujer poseen una libertad muy amplia

²⁵ Catequesis 6.

²⁶ Juan Pablo II (1995).

²⁷ Juan Pablo II (1988: 18).

²⁸ Catequesis 19.

²⁹ Catequesis 11.

pero esa libertad no es ilimitada: “El hombre debe detenerse ante el árbol de la ciencia del bien y del mal por estar llamado a aceptar el bien moral que Dios le da”³⁰.

El libre albedrío del hombre y de la mujer del relato bíblico se pone a prueba cuando entra en juego el estímulo externo que abre la brecha de la desconfianza en la Alianza con Dios e introduce la soberbia en sus corazones, al querer ser como su Creador; el resultado de la elección es la transformación de todo lo conocido hasta entonces y la ruptura con Dios, con ellos mismos y con el entorno.

Al escuchar la propuesta del mundo, el hombre y la mujer dan la espalda a la donación del amor de Dios como motivo específico de la creación y a la Alianza originaria y, de cierta manera, rechazan a Dios en su corazón; así, hombre y mujer rechazan lo que viene de Dios-Padre y se quedan con lo que viene del mundo³¹.

La aceptación por parte del hombre y la mujer de lo que Dios propone para sus vidas es un acto de confianza en su Amor y la fuente de conservación de su dignidad como personas; en este abandono a su sabiduría está unida la ley natural que los inclina a elegir siempre el bien y a aplicar la ley de Dios como signo de rectitud y perfección.

3.4. El lenguaje del cuerpo del hombre y la mujer: carácter unitivo y procreador

Según el segundo relato bíblico, la procreación es el resultado de un acto unitivo del hombre y la mujer, en el que los dos son una sola carne en una donación recíproca de su masculinidad y de su feminidad, como se narra en *Génesis* 2: 24: “Por eso el hombre dejará a su madre y a su padre para unirse a su mujer y pasan a ser una sola carne”, lo que establece su unidad conyugal³².

Este acto de unión del hombre y la mujer en una sola carne sólo es válido cuando se constituye, en la expresión del lenguaje del cuerpo, en la verdad con un marco de amor, respeto, honestidad y fidelidad; y sólo así se estará procediendo en conformidad con el valor y la normal moral. San Juan Pablo II cita, para afirmar el carácter natural del acto conyugal, una declaración presente en la Encíclica *Humanae vitae*: “...el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer”³³.

En contraposición a lo anterior, el hombre actual incursiona y llega a dominar aspectos de la naturaleza en el ámbito de la procreación, como bien llama la atención la misma Encíclica. Teniendo en cuenta que la maternidad y la paternidad en la gestación subrogada son un deseo de hombres y mujeres, el dominio de ese deseo entra a la esfera de lo axiológico para contrarrestar los medios artificiales de procreación, ya que “la transferencia de los ‘medios artificiales’ rompe la dimensión constitutiva de la persona, priva al hombre de la subjetividad que le es propia y hace de él un objeto de manipulación”³⁴.

De acuerdo con lo anterior, hay una ley inscrita en el ser mismo del hombre y de la mujer para ser fecundos; y en la mujer específicamente para desarrollar su maternidad como resultado del acto unitivo y procreador del acto conyugal. La gestación de una nueva vida en su seno cuyo desarrollo es la expresión del lenguaje del cuerpo de la mujer es una de las características de su feminidad y es una afirmación visible de la bendición recibida en la creación, que vive por sí misma y no da lugar a manipulaciones externas.

3.5. La maternidad y la concupiscencia del corazón

La primera experiencia del hombre y la mujer después de dar la espalda al amor de Dios manifestada en su Creación es la vergüenza, con lo que queda debilitada la llamada natural a ser don recíproco para expresar amor; en ese ambiente surge la concupiscencia que viene ya del mundo y que afecta esa donación sincera y, de alguna manera, sustrae en el hombre y la mujer la dignidad del

³⁰ *Veritatis splendor* 35.

³¹ Catequesis 26.

³² Catequesis 14.

³³ Catequesis 114.

³⁴ Catequesis 119.

don que se expresa en su cuerpo en su masculinidad y feminidad y, en cierto sentido, despersonaliza al hombre y a la mujer, haciéndolos objeto el uno para el otro³⁵.

Respecto de lo anterior, las palabras de Cristo son oportunas: “Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón” (Mt. 5: 28), porque acercan a otra dimensión del adulterio, pues se refiere a la concupiscencia en el acto de mirar para desear y no ya desde el cuerpo sino desde el corazón³⁶.

El deseo empequeñece la original invitación del cuerpo del hombre y la mujer y la atracción recíproca en su masculinidad y feminidad. Esta “reducción intencional” es de naturaleza axiológica e involucra la intencionalidad de los pensamientos y de los corazones, como un tema de la cultura humana universal. Esta posición se enuncia en la siguiente afirmación de San Juan Pablo II:

En efecto, una cosa es tener conciencia de que el valor del sexo forma parte de toda la riqueza de valores, con los que el ser femenino se presenta al varón, y otra cosa es “reducir” toda la riqueza personal de la feminidad a ese único valor, es decir al sexo, como objeto idóneo para la satisfacción de la propia sexualidad³⁷.

Teniendo en cuenta que la maternidad hace parte de la dimensión sexual de la mujer, es fundamental el aporte del cardenal Karol Wojtyla al utilitarismo de Kant, en *Amor y responsabilidad*. El cardenal rescata que la persona no puede ser un medio para conseguir un fin cuando por su razón y sensibilidad el hombre busca el deleite como máximo bien y evade la pena. Cuando el hombre acepta el placer como máximo bien y lo asume como base de su conducta moral, todas las personas se tornan en objetos que buscan al mismo tiempo sensaciones y emociones positivas, en una dinámica de egoísmo recíproco donde cada parte actúa para obtener su fin. Así, en este tipo de relación no hay un altruismo auténtico, el utilitarista se olvida de la complejidad espiritual de la persona y hay una explotación del otro³⁸.

Análisis de resultados

Para responder a los objetivos específicos de la investigación, la revisión bibliográfica permite encontrar los siguientes datos:

En el primer capítulo es importante resaltar que si bien la maternidad sustituta es una práctica aceptada en el tiempo bíblico, sus características están lejos de parecerse a las actuales, pues de acuerdo con la Sagrada Escritura su objetivo fue garantizar la descendencia de los matrimonios estériles, por lo que el hijo gestado de esta manera permanece dentro de la familia e igualmente su madre biológica, en una práctica en la que no hay un pago ni un incentivo económico para la madre sustituta durante la gestación ni después del parto, ya que al ser miembros de la familia no hace falta.

En este sentido la esencia de la maternidad sustituta se pierde con el tiempo y se transforma en la gestación subrogada de la actualidad, en un proceso que involucra un pago, un incentivo o una compensación económica para la mujer que consiente gestar en su vientre un bebé ajeno con la condición de entregarlo a sus padres intencionales al final de la gestación, cumpliendo un contrato previo.

En el segundo capítulo, las referencias sobre el tema apuntan a afirmar que las circunstancias de la mujer que la impulsan a consentir y participar de esta práctica en la actualidad tienen un componente de vulnerabilidad, carencia o pobreza, que puede llevar a tomar esta práctica como una nueva forma de trabajo para algunas madres gestantes y sus familias, por el ingreso económico que involucra.

De acuerdo con lo anterior, se crean dos caras de la situación: por un lado, está el bienestar económico que le prodiga a una mujer ser madre subrogante y, de otro, que esta misma práctica la acerca a un nuevo tipo de explotación por

³⁵ Catequesis 32.

³⁶ Catequesis 38.

³⁷ Catequesis 40.

³⁸ Wojtyla (1978).

parte del sistema capitalista en un marco de neoliberalismo económico en el que sólo importa la libertad de la mujer para decidir.

En el tercer capítulo se descubren, en las catequesis de San Juan Pablo II, los elementos que permiten contemplar a la mujer y su feminidad a la luz de la teología del cuerpo, ya que en este consentimiento en la gestación subrogada por parte de la mujer en la actualidad, además de su libertad para decidir, están implicados su cuerpo como creación de Dios, su vientre como manifestación de su feminidad, su atributo femenino de poder gestar un nuevo ser humano, su don divino de fecundidad, que comparte con el hombre por su carácter esponsalicio, y su dignidad de mujer y de persona.

Los atributos de la mujer mencionados fueron dados a ella en la Creación con unos fines específicos desde la Sabiduría de Dios; son atributos que permanecen a través del tiempo, así que la mujer del “principio” es la mujer de hoy y San Juan Pablo II lo recuerda y despliega de manera profunda en sus catequesis.

Unido a lo anterior, la investigación sobre la gestación subrogada en la actualidad arroja datos que son inherentes a esta práctica como los nuevos modelos de familia, pues además de los matrimonios conformados por un hombre y una mujer con dificultades de fertilidad, quienes demandan este recurso son parejas de un mismo sexo o personas solas que tienen el deseo de desarrollar su maternidad o su paternidad. Por lo tanto, este fenómeno social resquebraja el carácter unitivo y procreativo de hombre y mujer unidos en matrimonio como lo concibió Dios desde el principio.

Por otra parte, en la gestación subrogada se resta importancia al vínculo natural entre la madre gestante y el bebé en gestación y a las secuelas psicológicas de las mujeres que donan material genético propio para ser usado por las clínicas de fertilidad. Estas repercusiones se mencionan en trabajos académicos con la aclaración de que no hay estudios que los corroboren aún en esta práctica.

Frente a la realidad para la mujer actual que consiente en la práctica de la gestación subrogada, San Juan Pablo II orienta desde la teología del cuerpo con elementos que llaman la atención sobre el valor de la mujer como creatura de Dios, los atributos y el sentido de su feminidad, el significado de su libertad, el lenguaje de su cuerpo y su dignidad en todo tiempo.

Conclusiones

Una vez finalizada esta investigación sobre la gestación subrogada en la actualidad, es posible afirmar que es una práctica cuya demanda crece día a día especialmente entre la población con solvencia económica, en situación de infertilidad o con el deseo de desarrollar el instinto de maternidad o paternidad, según sea el caso.

Para este fin, las madres subrogantes son mujeres entre veinte y treinta y cinco años, que ya han tenido al menos un hijo, que provienen de un ambiente de vulnerabilidad, carencia o pobreza y que ven en esta demanda una forma de obtener un ingreso o un incentivo económico para ellas y sus familias, llegando a tomarlo en algunos casos como una forma de trabajo. Esta situación explica por qué son las mismas mujeres quienes ofertan su vientre a través de redes sociales, se contactan con las clínicas de fertilidad o directamente con los padres intencionales.

De esta manera, la gestación subrogada crea un nuevo mercado en el que el objeto de mercantilización es el vientre de la madre, en un sistema capitalista que se ampara en las reglas del neoliberalismo económico, en el que sólo es necesaria la capacidad de la mujer para decidir y consentir en un contrato, acercándola a un riesgo de explotación en la actualidad.

Por lo anterior, la teología del cuerpo de San Juan Pablo II se constituye en un soporte que desborda luz sobre la figura de la mujer actual y el significado de su feminidad, a partir del requerimiento de Jesús a los fariseos para ir de nuevo al “principio” y tomar nuevamente lo necesario de la fuente primera que es la

la sabiduría de Dios, para lograr, en este caso, un acercamiento a la comprensión teológica de la mujer, su creación y su valor en el mundo.

Del mismo modo, San Juan Pablo II se apoya en el Nuevo Testamento para transmitir al auditorio actual el reconocimiento que Jesús hace a la dignidad de la mujer y confirmar su valor, en un ambiente libre de toda discriminación, violencia o explotación, desde una visión personalista, que le permita percibir su cuerpo como un signo visible de Dios que lo constituye en un sacramento.

Por lo tanto, la maternidad de la mujer como atributo de su feminidad va más allá de un simple proceso biológico, pues se hace parte del lenguaje y del misterio de su cuerpo, que en ningún caso puede ser el medio para que alguien pueda llevar a cabo su deseo de una paternidad o una maternidad en la actualidad.

En este trabajo se presenta una visión general de los fundamentos de la teología del cuerpo de San Juan Pablo II en lo concerniente a la mujer y su maternidad en relación con la gestación subrogada, por lo que es válida su profundización en temas más específicos como el matrimonio, la libertad, la fidelidad y otros.

En este sentido es de vital importancia que la teología del cuerpo de San Juan Pablo II sea difundida cada vez más, pues sus reflexiones responden a una gran cantidad de cuestionamientos relacionados con el ahora y el devenir y la razón de ser y de existir de cada persona en este mundo.

Bibliografía citada

BACARDÍ, JULIA. (2023): “¿Qué repercusiones deja en las mujeres el proceso de donación de óvulos?”, France 24 Español <https://www.youtube.com/watch?v=BAzC8KJyXGQ>

BLAS, MARÍA (2023): “¿En qué países está prohibida la gestación subrogada?” https://www.lespanol.com/sociedad/20230330/paises-prohibida-gestacion-subrogada/752425170_0.html

JUAN PABLO II (1988): *Mulieris dignitatem*. (15 de agosto de 1988) | Juan Pablo II (vatican.va)

JUAN PABLO II (1993): *Veritatis splendor*. (6 de agosto de 1993) | Juan Pablo II (vatican.va)

JUAN PABLO II (1995): *Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres*. Carta a las mujeres (29 de junio de 1995) | Juan Pablo II (vatican.va)

LOS INFORMANTES (2024): “El controversial mundo de la maternidad subrogada: los vacíos legales y la alta demanda”. <https://www.youtube.com/watch?v=2njsJM3Shy0&t=102s>

MASSÉ GARCÍA, M. C. (2018): “La reproducción asistida en la historia: la experiencia ética de ser padres”. *Revista Iberoamericana de Bioética* 6, 1-13. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/25754/2018-02%20Experiencia%20esteril%20historia%20Publicado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

MONTESANO, A. (2017): “La gestación subrogada, el debate y el uso de los cuerpos” (academic.org)

MOURELO PURAS, NATALIA (2023): “Gestación subrogada: la explotación reproductiva de las mujeres”. Observatorioviolencia.org

PABLO VI (1968): *Humane vitae*. *Humanae Vitae* (25 de julio de 1968) | Pablo VI (vatican.va)

PÉREZ DUARTE Y NOROÑA, A. (2022): “Reflexiones sobre la explotación de la capacidad reproductiva de las mujeres (maternidad subrogada)” (scielo.org.mx)

PÉREZ PEÑA, E. (1995): *Infertilidad, esterilidad y endocrinología de la reproducción, un enfoque integral*, México, Salvat, 2ª edición.

REDONDO SACEDA, L. (2017). “Libre disposición sobre el cuerpo: la posición de la mujer en el marco de la gestación subrogada”. (99+) Lara Redondo Saceda - Academia.edu

RODRÍGUEZ LÓPEZ, D. (2005): “Nuevas técnicas de reproducción humana. El útero como objeto de contrato”. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/de-recho-privado-ns/article/view/7181/6460>

ROSAS, P. (2023): "En qué países es legal la gestación subrogada y cuál es la situación en América Latina". <https://www.bbc.com/mundo/noticias-65196202>
Sentencia T-968 de 2009 de la Corte Constitucional de Colombia. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/T-968-09.htm>

SZYGENDOWSKA, M. (2021): "La gestación por sustitución como una forma de mercantilización del cuerpo femenino". La gestación por sustitución como una forma de mercantilización del cuerpo femenino (scielo.cl)

VÉLEZ ALVARADO, L.- POSADA POSADA, E. (2020): "La gestación subrogada: una vulneración de los derechos". La gestación subrogada: una vulneración de los derechos humanos y libertades fundamentales de la mujer en Colombia (cuc.edu.co)

VITTORIAVITA.COM. "¿De qué modo funciona el programa de gestación subrogada? Información de paso a paso". <https://vittoriavita.com/spa/proceso-de-gestacion-subrogada/>

WOJTYLA, K. (1978): *Amor y responsabilidad*. Ed. Razón y fe S.A. 3ª ed. [love-and-responsibility-cardenal-karol-wojtyla-spanish.pdf](#)

ZURRIARÁIN, R. (2019): "La maternidad subrogada: ¿solidaridad y explotación?". La maternidad subrogada: ¿«solidaridad» o «explotación»? | Medicina y Ética (anahuac.mx)

SOBRE LA SANTIDAD DE LA VIRGEN MARÍA EN VIRTUD
DE LA CONCEPCIÓN DEL VERBO.
EN LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE CUYA
CANONIZACIÓN SE CUMPLEN SETECIENTOS AÑOS¹.

ON THE HOLINESS OF THE VIRGIN MARY IN VIRTUE OF THE
CONCEPTION OF THE VERB.
IN THE WORKS OF SAINT THOMAS AQUINAS, OF WHOM SEVEN
HUNDRED YEARS OF HIS CANONIZATION ARE CELEBRATED.

¹ El 18 de julio de 1323 el Papa Juan XXII canoniza al Doctor Angélico.

por Dr. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA
Centro de Formación san Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la
Familia, de la Fundación Movimiento Familiar Cristiano.
Pontificia Universidad Católica Argentina.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
director@centrosjp2.com
ORCID 0000-0003-1935-0409
Recibido: 05-04-2024
Aceptado: 08-05-2024

Resumen:

En los comentarios de santo Tomás de Aquino sobre la virginidad de nuestra Madre María pueden advertirse tanto una inteligencia sagaz en distinciones pedagógicas como un amor grandísimo hacia ella.

Sus palabras acerca de la santidad de la Virgen nos dan una luz preciosa sobre el misterio apoyándose en varias ocasiones en san Agustín y san Juan Crisóstomo.

Abstract:

In the comments of Saint Thomas Aquinas on the virginity of our Mother Mary, one can see both a shrewd intelligence in pedagogical distinctions and a great love for her.

His words about the holiness of the Virgin give us precious light on the mystery, relying on several occasions on Saint Augustine and Saint John Chrysostom.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal mostrar el aprecio de santo Tomás de Aquino a nuestra Madre, la Virgen María. Para este fin tomé como punto de partida la lectura del sermón *Lux orta* y las cuestiones de la tercera parte de la *Summa Theologiae* sobre la Virgen María, las cuales se ubican unidas al tratado del Nacimiento de Cristo, luego de tratar la unión hipostática y sus cualidades.

A su vez, analicé algunas construcciones lingüísticas innovadoras que el Angélico dedica a nuestra Madre a lo largo de su vasta obra.

Palabras clave

Santísima Virgen María, Santo Tomás de Aquino, santidad, virginidad, concepción virginal, Encarnación.

Keywords:

Blessed Virgin Mary, Saint Thomas Aquinas, holiness, virginity, virginal conception, Incarnation.

La belleza de la Santísima Virgen María

San Juan Crisóstomo escribe: “José no conoció cuál era la dignidad (de María) antes de dar ella a luz, sino que la conoció después de que parió. Porque, en virtud del hijo, se hizo ella más hermosa y más digna que el mundo entero, pues sólo ella recibió en el reducido espacio de su seno al que el mundo no es capaz de contener”². Aquí se lee, para “bella”, *speciosior*, un adjetivo neutro de tipo comparativo proveniente de *speciosus*. El comparativo muestra un grado mayor a los demás con quien se compara, pero no es un superlativo. Podemos decir que éste se le guarda a Dios, como afirma el Pseudo Dionisio Areopagita: “‘Hermosura’, ‘Sabiduría’, se predicán de la Deidad en cuanto tal”³, ya que todo proviene de Dios⁴. En las obras del Aquinate, sin embargo, no encontramos el superlativo *speciosissimus*. Ciertamente se debe a un estilo más propio de san Juan de la Cruz que de santo Tomás.

Dentro del *corpus Thomisticum*, puedo decir, con seguridad, que las palabras más bellas dedicadas a nuestra Madre se observan en su sermón *Lux orta est* sobre la Natividad de la Virgen. Allí ella es la luz que nos permite ver:

Solo está claro por qué la Santísima Virgen se llama luz y por qué figuras se la prefigura. De esta parte: ha surgido la luz, solo habrá un sermón (*sermo*): del resto habrá una descripción. Hemos visto las razones por las cuales la Santísima Virgen fue llamada luz: agreguemos aún más y otras. Vemos que la luz corporal es el origen de las alegrías, la guía de los viajeros o itinerantes, la expulsora de las tinieblas, la difusora de la semejanza, la madre de las gracias del cielo, la más bella de las criaturas y el deleite y consuelo de los ojos⁵.

De hecho, el Angélico recordando el texto de Mt 5, 14 (“ustedes son la luz del mundo”) referido a los apóstoles, afirma que la Virgen “trasciende el grupo de los apóstoles y los ángeles”⁶ y que, por lo tanto, se le llama luz de una forma excelente o más debidamente⁷.

Para continuar contemplando la belleza de María, ya que toda la segunda parte se dedica a ello a partir del Antiguo Testamento, le atribuye el pasaje de *Sabiduría* 7,29s: “Es ella, en efecto, más bella que el sol, supera a todas las constelaciones; comparada con la luz, sale vencedora, porque a la luz sucede la noche, pero contra la Sabiduría no prevalece la maldad”. Me animaría a afirmar que es completamente novedoso el utilizar este pasaje de *Sabiduría* para hablar de la Beata Virgen, ya que la Sabiduría es una imagen atribuida ordinariamente a Cristo o al orden establecido por Dios en la creación. El santo fraile lo hace en el sentido de “la luz más espléndida de todas las criaturas”⁸. En otras palabras, sin menoscabar, comparativamente, la imagen de nuestro Señor, quien es la Sabiduría.

En su comentario al Ave María, santo Tomás refiere que ella “practicó [eminentemente] todas las virtudes”, mientras que los santos destacaron por alguna de ellas, lo cual no quita que las tuvieran todas como afirma el adagio socrático que llega al medioevo⁹. Cada santo, entonces, es modelo de una de ellas, como “san Nicolás de Bari por la misericordia”, mientras que “La Santísima Virgen es modelo de todas ellas”¹⁰. Vemos, así, la belleza de nuestra Madre en las virtudes practicadas¹¹.

La gracia en la Santísima Virgen María

Santo Tomás comienza su comentario al Ave María con una demostración bellísima de la excelencia de nuestra Madre. Realiza una comparación entre la dignidad angelical y la suya. El ángel supera al hombre en tres aspectos: dignidad (por su naturaleza), intimidad con Dios y la plenitud de fulgor de la gracia divina. Por este motivo es evidente que ningún ángel debe reverenciar a los hombres, ya que sólo se rinde honor por una excelencia previa¹² y, justamente, no existe ninguna en el hombre según su naturaleza, en el sentido que nadie nace

² Citado por santo Tomás de Aquino en *STh III*, 28, 3, *ad3um*: “non cognovit eam Ioseph, antequam pareret, cuius fuerit dignitatis, sed, postquam peperit, tunc cognovit eam. Quia per ipsius prolem speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto uteri sui sola suscepit”. Este pasaje es citado por el Angélico también en *Catena in Mt.*, cap. 1 l. 14.

³ *Los nombres de Dios*, c. 2 (637B).

⁴ Cf. I Co 11, 12; 1 Co 8, 6.

⁵ *Lux orta est*, pars 2: “Patet modo quare beata virgo dicitur lux, et quibus figuris praefigurata est. De hac parte: lux orta est justo erit sermo: de residuo erit collatio. Visae sunt rationes quare beata virgo lux appellata: addamus adhuc et alias. Videmus quod lux corporalis est origo gaudiorum, dux viatorum vel itinerantium, expulsiva tenebrarum, diffusiva similitudinis, mater gratiarum caelorum, speciosissima creaturarum, et delectatio et consolatio oculorum”.

⁶ *Lux orta est*, pars 2: “... transcendat coetum apostolorum et Angelorum”.

⁷ Cf. *Lux orta est*, pars 2: “...propter ipsius excellentiam competenter dicitur lux”.

⁸ “...est lux splendidissima creaturarum”.

⁹ “Quien posee una virtud, las posee todas”.

¹⁰ *Expositio Salutationis angelicae*, 1 (p. 148). Para mayor facilidad al buscar la cita, colocho entre paréntesis el número de página correspondiente a: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de Catequesis*, Patmos, Madrid, 2000.

¹¹ La Virgen como primera en la Iglesia de Cristo, goza especialmente de la siguiente afirmación en *Catena in Mt.*, cap. 4 l. 5: “[...] Nazareth interpretatur flos, Capharnaum villa pulcherrima. Reliquit ergo florem figurarum, quo fructus Evangelii significabatur et venit in Ecclesiam, quae est Christi virtutibus pulchra. Et maritima est, quia iuxta fluctus saeculi posita, quotidie tunditur procellis persecutionum. [...]”

¹² Cf. *STh I-II*, 2, 2, *ad 2um*.

virtuoso o agraciado, salvo excepciones como Jeremías (*Jer* 1,5), Juan el Bautista (*Lc* 1,15) y la Virgen María, por ejemplo¹³.

La Beata Virgen sobrepasó a los ángeles en los tres aspectos referidos. Comenta el Angélico que en su alma “poseyó toda la plenitud de la gracia”¹⁴ para dos fines: practicar el bien y evitar el mal. Fray Tomás utiliza la siguiente construcción “ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae”. Podría bastar con escribir “plenitud de gracia” o “toda gracia”; sin embargo, deseó subrayar su excelencia. De hecho, en sus obras utiliza la construcción mencionada sólo catorce veces, siempre referida a Cristo¹⁵. Podemos señalar una diferencia a partir de *Super I Cor.*, cap. 11 l. 1: “...pero en el hombre Cristo es la plenitud de todas las gracias”¹⁶. Cristo “es”, mientras que la Beata Virgen “tiene”, pues posee sólo naturaleza humana¹⁷.

Obsérvese, a su vez, que la gracia repercutió “en su misma carne, en su cuerpo”. El Angélico comenta que los santos se destacan por la gracia que poseen en sus almas, mientras que “el alma de la Virgen estuvo tan llena que de ella se derramó la gracia hasta su carne, hasta concebir de su carne al Hijo de Dios”¹⁸. Dado que esta obra es coetánea a la *Suma Teológica*, cabe fundamentar la afirmación con *STh* III, 27, 5, co. Aquí podemos observar como motivo esencial la proximidad respecto de Dios: “Ahora bien, la Santísima Virgen María gozó de la suprema proximidad a Cristo según la humanidad... Y, por tanto, debió obtener de Cristo una plenitud de gracia superior a la de los demás”. Por este motivo, decir “se derramó la gracia hasta su carne” es igual a decir fue enteramente santificada, más que los otros santos, quienes se perfeccionan por las virtudes y la gracia que actúan en la parte superior del alma, pero no en el cuerpo propiamente dicho.

Noble triclinio de la Santísima Trinidad (totius Trinitatis nobile triclinium)

Cuando el Angélico comenta “Bendita tú entre las mujeres” escribe:

Así pues, estuvo inmune de toda maldición y, por consiguiente, «(fue) bendita entre (todas) las mujeres», porque ella sola puso bajo sus pies la maldición, portó la bendición y abrió la puerta del paraíso. Y por eso le conviene (también) el nombre de María, que se interpreta (así mismo) «estrella del mar»; porque así como los navegantes se dirigen al puerto por la estrella del mar, así también los cristianos por María se dirigen a la gloria¹⁹.

Cabe resaltar, como conclusión a la alusión sobre la gracia en la Virgen, que “ella sola... (*ipsa sola*)” se refiere a una acción propia realizada por la virtud de la gracia que le fue concedida. Nótese la importancia que el Aquinate otorga a la acción de nuestra Madre hasta el punto que “abrió las puertas del paraíso”.

“*Stella Maris*” es, como algunos interpretan, el nombre María²⁰ siendo que también santo Tomás agrega, en su comentario al Evangelio según san Mateo, “*Illuminatrix*” (Esclarecedora)²¹. En el Sermón *Lux orta*, cita a san Bernardo: “Ilévate el sol que ilumina el mundo entero: ¿dónde está el día? Toma a María, la estrella de este mar grande y espacioso, que es el mundo; y ¿qué quedará sino la niebla y la oscuridad más espesa? ¿Entonces qué?”²². María es, pues, la Estrella del Mar, entendiendo por mar el mundo, es decir, todo lo creado. Sin ella nos quedamos en la oscuridad del pecado, alejados de Dios. De hecho, en la primera cita de este apartado, santo Tomás escribe que “los cristianos por María se dirigen a la gloria”. Esta construcción de “ita Christiani diriguntur per Mariam ad gloriam”, sólo aparece aquí. En las demás ocasiones, se refiere siempre a Cristo. Es evidente que santo Tomás no equipara a María con Cristo, sino que muestra que ella es la estrella de Belén.

¹³ Los mismos ejemplos que da en *STh* III, 27, 6, s. c.

¹⁴ *Expositio Salutationis angelicae*, 1 (p. 147).

¹⁵ Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 1; lib. 4 d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3; *Summa theologiae* III, q. 8 a. 1 co.; q. 14 a. 4 arg. 2; ad 2; *De veritate*, q. 29 a. 5 co.; *De virtutibus*, q. 4 a. 1 arg. 12; *Super Psalmo* 23, n. 1; *Super Io.*, cap. 1 l. 8 (dos veces); *Super I Cor.*, cap. 11 l. 1; *Super Col.*, cap. 1 l. 5; *Super Rom.*, cap. 5 l. 5; *Super Ave Maria*, a. 1 (el único referido a la Virgen María).

¹⁶ “Circa primum ponit triplicem comparisonem, quarum prima est Dei ad hominem, dicens: dixi quod praecepta mea tenetis per contrarium; sed ut appareat vos irrationabiliter agere, volo vos scire, tamquam rem necessariam, secundum illud Is. c. V, 13: captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam, quod omnis viri caput Christus est, quod quidem dicitur secundum similitudinem capitis naturalis, in quo quatuor considerantur. Primo quidem perfectio, quia cum caetera membra unum solum sensum habeant, scilicet tactum, in capite vigent omnes sensus; et similiter in aliis viris inveniuntur singulae gratiae, secundum illud quod dicitur infra XII, 8: alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae, etc. sed in homine Christo est plenitudo omnium gratiarum. Non enim ad mensuram dat ei Deus spiritum, ut dicitur Io. III, 34. [...]”

¹⁷ En teología suele distinguirse entre: plenitud absoluta de gracia (Cristo); plenitud de superabundancia (Virgen María); plenitud de suficiencia (común a todos los santos).

¹⁸ *Expositio Salutationis angelicae*, 1 (p. 149).

¹⁹ *Expositio Salutationis angelicae*, 2 (p. 151): “Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus: quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et ianuam Paradisi aperuit; et ideo convenit ei nomen Maria, quae interpretatur stella maris; quia sicut per stellam maris navigantes diriguntur ad portum, ita Christiani diriguntur per Mariam ad gloriam”.

²⁰ En *De caelo*, lib. 2 l. 17 n. 6; *Catena in Mt.*, cap. 1 l. 9; *Catena in Mc.*, cap. 15 l. 8; *Catena in Lc.*, cap. 1 l. 8; *Catena in Io.*, cap. 20 l. 2.

Obsérvese, siempre relacionado con lo anterior, que se le llama “Noble triclinio de toda la Trinidad”²³. En otras palabras, es el lugar donde reposa la Santísima Trinidad, ya que *cline* en griego, según reporta el Angélico, es “cama”²⁴. Aunque también se encuentra emparentado con “comedor”²⁵. Uniendo ambas alusiones, podemos notar que santo Tomás refiere una nota esencial y poética (metafórica de hecho): María es el lugar más cómodo para la Santísima Trinidad, la cual se halla a gusto en comida y reposo. Así, yendo a la Virgen encontraremos a la Santísima Trinidad.

Al ser la casa de la Trinidad, santo Tomás afirma que le fue quitado el *fomes* “por la providencia divina, que impidió todo movimiento desordenado en la parte sensitiva”²⁶, es decir le fue concedido a la Beata Virgen un orden y una belleza excepcional, propias de un Palacio.

“Castísima y purísima sangre”. Sobre la materia de la que fue concebido el cuerpo del Salvador.

Cristo nació sin trámite alguno de varón como creemos por fe, al ser Dios el principio activo²⁷. La materia propia de su cuerpo proviene de su Santísima Madre. El Angélico trata esto a partir de la materia próxima para la concepción que considera la sangre menstrual. Comentando con anterioridad que la pureza de María es tal que emana santidad a su cuerpo, nos dice que aquella sangre sale como pérdida en las mujeres por una cierta impureza en su naturaleza, cosa que no ocurre en la Virgen María. Por este motivo, Dios se vale de ella para la creación del cuerpo del Verbo: “esa sangre se juntó en el seno de la Virgen y se convirtió en la prole. Y por eso se dice que el cuerpo de Cristo fue formado de la castísima y purísima sangre de la Virgen”²⁸. Sabiendo que la generación corporal precisa de la materia de varón, santo Tomás hace alusión al acto creador de Adán: “Por eso, como transformó el limo de la tierra en cuerpo de Adán, de modo semejante pudo transformar en cuerpo de Cristo la materia proporcionada por la madre, aun en el caso de que no fuese materia suficiente para la concepción natural”²⁹. Cabe señalar que, en su comentario al Credo, presenta como herejía la afirmación de Ebión, quien sostenía que el nacimiento de Cristo se dio por unión de varón y de semen viril³⁰.

En *STh III*, 31, 5, *ad 3um fine*, santo Tomás de Aquino utiliza “castísima y purísima sangre” (“castissimis et purissimis sanguinibus”). Además de notar los superlativos que manifiestan admiración y honor, puede observarse que estos adjetivos unidos a *sanguis* son únicos en toda la obra del Angélico. De hecho, nunca utiliza la construcción de *castissimus* + *sanguis*. Sí podemos observar el uso de *purissimus* + *sanguis* en dieciocho ocasiones, siempre para explicar la formación del cuerpo del Verbo y la virginidad de nuestra Madre³¹.

La sangre es, según el Angélico, “carne en potencia”³² y parte del cuerpo ya formado³³. Al tratar sobre la procedencia de Cristo en relación al linaje de Abraham, escribe que pertenece a éste por el cuerpo de su Madre³⁴. Si bien, Cristo asume la naturaleza humana que proviene del linaje de Adán, lo hace con una concepción inmaculada en relación al modo. Así santo Tomás menciona que “el cuerpo de Cristo estuvo en Adán en cuanto a su sustancia corporal”³⁵ por razón de origen, no en forma concreta³⁶ ni por participación seminal. El hecho de que no haya conjunción con varón permite excluir toda posibilidad de pecado en la concepción, “por la impureza del placer”³⁷.

Podemos destacar, entonces, que fray Tomás une los misterios de la Santificación de María y de la Perpetua Virginidad al de la Encarnación de nuestro Señor.

La Beata Virgen “fue santificada antes de su nacimiento en el seno materno en cuanto a la mancha personal del pecado original, pero no fue liberada del reato que pesa sobre toda la humanidad”³⁸, del cual nos libra Cristo.

²¹ *Super Mt.* [rep. Petri de Andria], cap. 1 l. 4. [...]184 “Maria, proprium nomen. Interpretatur maris stella, vel illuminatrix, et suo sermone domina: unde in Apoc. XII, 1 describitur luna sub pedibus eius. Antequam convenirent etc. [...]125”.

²² *Lux orta*, pars 2. “[...] Unde Bernardus: tolle solem qui illuminat totum mundum: ubi dies est? Tolle Mariam, maris stellam hujus magni et spatiosi, idest mundi; et quid nisi caligo et densissimae tenebrae relinquentur? Quid ergo? [...]”.

²³ *Expositio Salutationis angelicae*, art 3: “...totius Trinitatis nobile triclinium”.

²⁴ *Super Io.*, cap. 2 l. 1. “[...] Dixit ergo eis, scilicet ministris, haurite nunc, scilicet vinum de hydriis, et ferte architriclino. Ubi sciendum est, quod triclinium est locus ubi sunt tres ordines mensarum, et dicitur triclinium a triplici ordine lectorum: cline enim in Graeco lectum significat”.

²⁵ Cf. *Super Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. 14 l. 1; *Super Io.*, cap. 2 l. 1; l. 2.

²⁶ *STh III*, 27, 3, c. *fine*.

²⁷ Hijo de Dios, no del Espíritu Santo como se subraya en *STh III*, 32, 3, co. *fine*.

²⁸ *STh III* 31, 5, *ad 3um*.

²⁹ *STh III*, 28, 1, *ad 5um, fine*: “Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus virginis formatum”.

³⁰ Cf. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 3: “Et ideo ad hoc removendum addiderunt: et incarnatus est. Ebion vero, qui fuit genere Iudaeus, dixit quod Christus natus est de beata virgine, sed ex commixtione viri, et ex virili semine”.

³¹ Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 3 q. 4 a. 2 ad 3; q. 5 a. 1 arg. 1; s.c. 1; d. 4 q. 1 a. 1 qc. 3 arg. 1; q. 2 a. 1 co.; lib. 4 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 3; ad 3; *Summa theologiae III*, q. 31 pr.; a. 5 arg. 1; arg. 3; s.c.; ad 3; q. 33 a. 1 arg. 2; arg. 3; q. 35 a. 3 co.; *Quodlibet VIII*, q. 3 ad 3; VI, q. 10 co.

³² *STh III*, 31, 6, co.

³³ Podemos ver una alusión al tratar la Eucaristía: *STh III*, 76, 2, co.; ad 2um.

El dogma de la Inmaculada Concepción de María enuncia:

...declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles...³⁹

Santo Tomás de Aquino consideraba que la carne de la Beata Virgen había sido “concebida según la concupiscencia carnal y en virtud de la unión entre hombre y mujer”⁴⁰. Sin lugar a dudas, defendía su santificación antes del nacimiento (no en el momento de la concepción) a través de la salvación que proviene de Cristo⁴¹ como “el fruto más espléndido de la Redención”⁴². Ella recibió la plenitud de gracia por esta misma santificación en el seno materno⁴³.

Lamentablemente no alcanzó a contemplar la belleza de la proclamación dogmática del beato Pío IX, pero cabe aclarar que era algo común de su tiempo. El Angélico reconoce que, si bien “la Iglesia romana no celebra la Concepción de la Santísima Virgen, tolera, sin embargo, la costumbre de celebrarla por parte de algunas iglesias” y afirma “Por eso no debe reprobarse totalmente su celebración”⁴⁴. Aclara que se refiere a la santificación más que a la concepción, pero cabe resaltar que, como todo buen cristiano, sigue el magisterio de la Iglesia. Efectivamente podemos apreciar esta virtud suya en el lecho de su muerte: “Pero si algo dije por ignorancia, no me obstino en mi afirmación. Si algo malo he enseñado, todo lo dejo a la corrección de la Iglesia Romana”⁴⁵.

Respecto a la Virginitad de María, como dijimos antes, el Aquinate argumenta a partir de la dignidad de la Encarnación. Es claro que la Bienaventurada es virgen por la dignidad que comporta que no sólo el espíritu sino también el cuerpo esté completamente dispuesto a la voluntad de Dios.

También es importante afirmar que permanece virgen en el parto. El Angélico refiere tres motivos: “corresponde a la propiedad de quien nació”, “porque es conveniente a lo que atañe al efecto de la encarnación (quitar la corrupción)” y “conviene para que no menoscabase el honor de la madre aquel que había mandado honrar a los padres”⁴⁶.

Otro argumento de conveniencia en orden alegórico a la Encarnación es pensar que las dos naturalezas de Cristo se ven reflejadas en María: la humana en que nació de mujer, la divina en que lo hizo de una virgen⁴⁷. Así también se afirma que permaneció virgen luego del parto por respeto al sagrario donde fue concebido el Verbo⁴⁸. Toda ella es llamada “sagrario del Espíritu Santo y habitáculo del Hijo de Dios”⁴⁹. Por este motivo, fray Tomás afirma que san José “la conoció con la mirada del rostro, no con el tacto sensual”⁵⁰, de modo que “Una vez que se produjo el desposorio, hicieron ambos voto de virginidad de mutuo acuerdo”⁵¹. Ellos poseían una cierta “sintonía espiritual”⁵² por participar de los mismos misterios, aunque María lo hiciese de una forma más sublime⁵³. Tanto el desposorio como la virginidad de María son útiles al hombre para honrar ambos estados como dignos de santidad⁵⁴.

Conclusión

El Doctor Angélico muestra a lo largo de sus escritos un profundo amor a la Santísima Virgen. Pienso que he expuesto este punto en el análisis de los adjetivos y construcciones que dedica a nuestra Madre.

Ciertamente que “el más sabio entre los santos y el más santo entre los sabios”⁵⁵ puso a disposición no sólo su corazón a la Virgen sino toda su inteligencia, don de Dios para la humanidad.

Pienso que mi último argumento para mostrar el cariño y aprecio que santo Tomás tiene a la Beata Virgen es reproducir la última parte de la oración que le compuso:

³⁴ Cf. *STh* III, 31, 6, co.

³⁵ *STh* III, 31, 1, ad 3um.

³⁶ Cf. *STh* III, 31, 6, co.

³⁷ *STh* III, 31, 5, ad 3um.

³⁸ *STh* III, 27, 1, ad 3um.

³⁹ Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854, 18.

⁴⁰ *STh* III, 27, 2, ad 4um.

⁴¹ Cf. *STh* III, 27, 2, ad 2um.

⁴² Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum concilium, 103.

⁴³ Cf. *STh* III, 27, 5.

⁴⁴ *STh* III, 27, 2, ad 2um.

⁴⁵ Oración A la hora de su muerte. En: *Oraciones de santo Tomás de Aquino*, Argentina, Editorial Ex Libris, 1997, 44-45.

⁴⁶ *STh* III, 28, 2, co.

⁴⁷ Cf. *STh* III, 28, 2, ad 2um.

⁴⁸ Cf. *STh* III, 28, 3, co.

⁴⁹ *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 225 co.: “Unde postquam facta est sacrarium spiritus sancti et habitaculum filii Dei...”.

⁵⁰ *STh* III, 28, 3, ad 3um.

⁵¹ *STh* III, 28, 4, ad 3um.

⁵² Según el comentario de la nota B en la página 275 de la edición de la *Suma de teología* III (quinto tomo) de la BAC de Madrid, 1997.

⁵³ Por ejemplo: *STh* III, 30, 2, ad 2um.

⁵⁴ Cf. *STh* III, 29, 1, co. *fine*.

⁵⁵ Frase del cardenal Bessarion de Trebisonda. Cf. RAMÍREZ, O. P. – RODRÍGUEZ, O. P. (1975: 213 s.).

Te pido también, que al final de mi vida
oh puerta del cielo y abogada de los pecadores,
que yo, indigno siervo tuyo,
de la santa fe católica
no permitas que me desvíe,
sino que, con tu gran bondad y misericordia,
me socorras
y me defiendas de los malos espíritus:
y, por la bendita y gloriosa pasión de tu Hijo,
y confiando en tu propia intercesión,
pidas para mí de Él el perdón de mis pecados
y, muriendo en tu amor y el de Él, me conduzcas
por el camino de la salud y de la salvación.
Amén⁵⁶.

⁵⁶ "Oro etiam, ut in fine vitæ meæ, cæli porta et peccatorum advocota, me indignum servum tuum a sancta fide catholica deviare non permittas, sed tua magna pietate et misericordia mihi succurras, et a malis spiritibus me defendas: ac benedicta Filii tui gloriosa passione, etiam in tua propria intercessione spe accepta, veniam de peccatis meis ab eo mihi impetres, atque me, in tua et eius dilectione morientem, in viam salvationis et salutis dirigas. Amen". En: *Oraciones de santo Tomás de Aquino*, Argentina, Editorial Ex Libris, 1997, 38-39.

Bibliografía citada

Obras de santo Tomás de Aquino citadas desde www.corpusthomisticum.org:

Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Ioannem. Textum Taurini, 1953.
Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Lucam. Textum Taurini, 1953.
Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Marcum. Textum Taurini, 1953.
Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Matthaum. Textum Taurini, 1953.
Compendium theologiae. Textum Taurini, 1954.
Expositio in Symbolum Apostolorum. Textum Taurini, 1954.
Expositio Salutationis angelicae. Textum Taurini, 1954.
In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio. Textum Leoninum, Romae, 1886.
In psalmos Davidis expositio. Textum Parmae, 1863.
Lux orta. Textum Parmae, 1869.
Oraciones de santo Tomás de Aquino, Argentina, Editorial Ex Libris, 1997.
Quaestiones disputatae de veritate. Textum Taurini, 1953.
Quaestiones disputatae de virtutibus. Textum Taurini, 1953.
Quodlibet VIII. Textum Taurini, 1956.
Scriptum super Sententiis, lib. 1 Textum Parmae, 1856.
Scriptum super Sententiis, lib. 3. Textum Parmae, 1858.
Scriptum super Sententiis, lib. 4. Textum Parmae, 1858.
Summa Theologiae I-II. Textum Leoninum, Romae, 1891.
Summa Theologiae III. Textum Leoninum, Romae, 1903.
Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura. Textum Taurini, 1953.
Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura. Textum Taurini, 1953.
Super Evangelium S. Ioannis lectura. Textum Taurini, 1952.
Super Evangelium S. Matthaee lectura [rep. Leodegarii Bissuntini]. Textum Taurini, 1951.
Super Evangelium S. Matthaee lectura [rep. Petri de Andria]. Textum Taurini, 1951.
Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura. Textum Leoninum, 1969.

Otras ediciones consultadas de las obras de santo Tomás de Aquino:

———, *Escritos de Catequesis*, Madrid, Patmos, 2000.
 ———, *Suma de Teología III* (quinto tomo), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Bibliografía secundaria:

CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*.

PÍO IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, c. 2 (637B).

RAMÍREZ, S., O. P. – RODRÍGUEZ, V., O. P., *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

SANTA BIBLIA. Edición del libro del Pueblo de Dios en: https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM



EL ROL POLÍTICO DE LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO DE JOHANNES ALTHUSIUS.

THE POLITICAL ROLE OF THE FAMILY IN THE THOUGHT OF JOHANNES ALTHUSIUS.

por Gerónimo ROCCA FONTAÑA
Pontificia Universidad Católica Argentina.
ORCID: 0009-0006-9760-9753.
Correo electrónico: gero.rocca@hotmail.com
Recibido: 17- 03- 2024
Aceptado: 4- 04- 2024

Resumen:

El primer capítulo de la obra *Política* de Johannes Althusius profundiza en el concepto de vida simbiótica y consociación en la sociedad humana. Posteriormente, en los capítulos II y III, ahonda en las relaciones conyugales y familiares. El texto explora la importancia de la comunicación, el apoyo mutuo y la ley simbiótica para establecer y mantener asociaciones humanas tanto privadas como públicas. Las asociaciones privadas, como las familias, los gremios y las iglesias, se analizan junto a organizaciones políticas como las ciudades, los municipios, las provincias y la república o el reino. Althusius también describe las funciones y responsabilidades de los miembros de estas comunidades. Un análisis del esquema político de Althusius y de su adaptación filosófica del iusnaturalismo aristotélico durante el Barroco podría mejorarse explorando el papel de la familia.

Abstract:

The first chapter of Johannes Althusius' work *Politics* delves into the concept of symbiotic life and consociation in human society. Subsequently, in chapters II and III, he elaborates on conjugal and family relations. The text explores the importance of communication, mutual support, and symbiotic law in establishing and sustaining both private and public human associations. Private associations, such as families, guilds, and churches, are discussed alongside political organizations like cities, municipalities, provinces, and the republic or kingdom. Althusius also outlines the roles and responsibilities of members within these communities. An analysis of Althusius' political scheme and his philosophical adaptation of Aristotelian iusnaturalism during the Baroque period could be enhanced by exploring the role of the family.

1. Introducción

La sociedad humana es un vasto y complejo tejido de relaciones, una red entrelazada de interacciones que se extiende desde las conexiones más íntimas, como el matrimonio, hasta las comunidades sociales más amplias, como es el caso del Estado. En este trabajo, se analizará el pensamiento jurídico-político de Johannes Althusius en lo que concierne al rol político de la familia.

Palabras clave

Althusius – familia – política – vida simbiótica – consociaciones

Keywords:

Althusius – family – politics – symbiotic life – consociations

Por ende, resulta menester definir qué entiende por ‘política’ el autor a analizar. En palabras propias, la política “es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla y conservarla. Por ello se la llama *συμβιωτική* [simbiótica]”¹. En este sentido, Althusius define dos cuestiones importantes. La primera en donde describe a la política como un arte, donde la reconoce como una combinación de habilidades, creatividad, juicio y comunicación, y que puede ser cultivada y perfeccionada. En segundo lugar, entiende a la política como algo teleológico, ya que ella tiene como objetivo principal la búsqueda del bien común y la realización de una sociedad justa, provechosa y feliz para todos sus miembros. En consecuencia y como se desarrollará a lo largo de este trabajo, la familia cumple un rol fundamental a la hora de alcanzar el bien común dentro de la comunidad política.

Con respecto al autor a analizar, Johannes Althusius (1563 – 1638) fue un destacado teórico político y jurista alemán, conocido por su obra *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (La Política metódicamente ordenada e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos). Esta obra es considerada una de las contribuciones más importantes al pensamiento político del siglo XVII y es ampliamente reconocida como uno de los primeros libros en teoría política moderna. Publicada por primera vez en 1603, fue reeditada y ampliada en varias ocasiones. Sus principales ideas desarrollan una teoría política que enfatiza la importancia de la asociación y la comunidad en la organización del Estado. Además, Althusius propuso un sistema político descentralizado en el que el poder se divide entre diferentes niveles de gobierno, desde la familia y la comunidad local hasta el gobierno central del reino o de la república. Por consiguiente, su enfoque puede definirse como un ‘organicismo político’, en el cual compara el Estado con un organismo vivo, ya que cada parte tiene una función específica que contribuye al bienestar del conjunto.

2. Contexto histórico

Se debe tener en cuenta que el contexto histórico que transita Althusius estaba atravesado por convulsiones políticas suscitadas tras la Reforma Protestante. Las luchas, tanto dentro como por fuera del Sacro Imperio Romano, enfrentaban a las distintas confesiones, ya sean católicas, luteranas o calvinistas. Esto combates no sólo acaecían en los campos de batalla, sino también dentro del mundo intelectual. Las diversas ramas del cristianismo reelaboraban los planteos medievales para dar justificaciones a sus posiciones teológicas y políticas. En el caso de los calvinistas, éstos debían fundamentar la rebelión en los Países Bajos contra la corona española, además de establecer una sólida apología que les permitiera ser aceptados dentro de la Dieta del Sacro Imperio Romano, puesto que la Paz de Augsburgo de 1555 los había ignorado políticamente². Frente a estos hechos, el calvinismo era un grupo radical que mantenía pleitos tanto con católicos como con luteranos. Su elaboración de doctrinas políticas siempre giraba alrededor de la crítica a la centralización del poder y a justificar la sedición³, por lo que la historia de las ideas políticas lo asoció con el surgimiento del liberalismo político. Más allá de estos polémicos planteos, este trabajo no pretende explicar estas cuestiones, pero sí dejar en claro que dichos postulados son exagerados, puesto que diversos autores calvinistas, entre ellos, Johannes Althusius, distan mucho de las tesis individualistas del liberalismo decimonónico⁴.

Por otra parte, dentro del mundo académico, también se discutía activamente posiciones tanto a favor como en contra de las nacientes teorías que podrían denominarse como “absolutistas”. Entre sus protectores es menester nombrar a Antonio de Guevara (1480 – 1545), Jean Bodin (1530 – 1596), Henning Arnisaeus (1570 – 1636) o Thomas Hobbes (1588 – 1679). Cada uno de ellos sustenta diferente posición sobre la concentración que debía tener el supremo magistrado y sus limitaciones, aunque todos coinciden en favorecer las posturas

¹ ALTHUSIUS (*Política*, I, 1, trad. pr.).

² Cf. GARCÍA LORENZA, F. (2017: 117).

³ Sin embargo, el calvinismo no dudó en gobernar con puño de hierro los dominios que estuvieran bajo su órbita. Podemos citar los casos de Mauricio de Nassau en las Provincias Unidas, de Oliver Cromwell en Gran Bretaña o hasta del propio Althusius, quien fue síndico de la ciudad noroccidental alemana de Emden.

⁴ “Para Althusius, que escribía en los albores de la era moderna del liberalismo individual y seguía comprometido con la herencia comunitaria del antiguo orden, la individualidad está inextricablemente ligada a las estructuras inmediatamente circundantes de la vida social organizada y la cultura”. HUEGLIN, T. (1999: 8, trad. pr.).

de un poder centralizado. De ellos Hobbes es el caso más extremo, ya que introduce de manera tajante una metodología individualista, además de un fuerte sesgo mecánico y racionalista al concepto de Ley Natural.

Entre los detractores de estas ideas, se hallaban los pensadores de la Escuela de Salamanca y los *monarcómacos* franceses e italianos. De los primeros, podemos nombrar a Francisco de Vitoria (1483 – 1546), Domingo de Soto (1494 – 1560), Fernando Vázquez de Menchaca (1512 – 1569), Diego de Covarrubias (1512 – 1577) y Juan de Mariana (1536 – 1624). De los segundos, hallamos a Piero Mariano Vermigli (1499 – 1562), Girolamo Zanchi (1516 – 1590), Théodore de Bèze (1519 – 1605) y François Hotman (1524 – 1590).

A pesar de sus diferencias religiosas, estos pensadores católicos y calvinistas sostenían la importancia de un derecho natural que trascendía las leyes positivas creadas por los humanos, como así también la existencia de principios morales universales que derivaban de la naturaleza humana. Dichos principios debían servir como base para el orden político y legal. Además, todos ellos discutieron ampliamente sobre la legitimidad del gobierno y la relación entre el poder político y el consentimiento de los gobernados. En ambas escuelas se concluía que los gobernantes obtenían su autoridad de Dios y del consentimiento del pueblo y que un gobierno ilegítimo podía ser resistido. Sobre este último tópico, el jesuita Juan de Mariana fue un gran hacedor de las ideas acerca de la *tyrannomachia* o ‘tiranicidio’.

Althusius se nutrió tanto de salamantinos como de monarcómacos para desarrollar su famosa compilación de *Política*. Como sostiene Fernández de la Mora, Althusius “se inspiró en la estructura del Imperio; pero la extrapoló, la racionalizó, la generalizó e incluso la relacionó, no sin cierta violencia, con precedentes clásicos y medievales”⁵. Es por ello que el jurista alemán sintetiza equilibradamente el saber clásico, el medieval y a sus colegas contemporáneos para elaborar una coherente teoría política de corte iusnaturalista pero readaptándola a los tiempos que le tocaron vivir.

3. La vida simbiótica y las consociaciones

La vida simbiótica se define por la interdependencia y la mutualidad, donde las personas se relacionan entre sí en un estado de coexistencia recíprocamente beneficios. Esta noción no se limita únicamente al reino natural sino que se extiende a todas las esferas de la experiencia humana. En la sociedad, la vida simbiótica se manifiesta a través de una multitud de relaciones, desde las amistades cercanas, pasando por las asociaciones profesionales y comunitarias hasta llegar a las relaciones públicas, siendo el Estado la comunidad política por excelencia⁶. Sin embargo, para el jurista alemán, la sociedad doméstica o familiar es el origen de todas las demás. Sin ella, no podrían existir el resto de las consociaciones, en términos del autor. Además, hace una aclaración, puesto que la familia puede dividirse:

La consociación simbiótica doméstica, natural y privada se divide en dos partes. Pues es de cónyuges o de parientes. De la primera, *Génesis* c. 3 y 4; de la segunda, c. 10. La consociación y simbiosis conyugal es aquella con la que los cónyuges, marido y esposa, se comunican mutuamente, unidos, las cargas y comodidades de la vida conyugal⁷ (...) La consociación de los parientes es aquella con la que parientes y afines se unen para comunicarse entre sí ciertas ventajas y cargas⁸.

Frente a lo expuesto anteriormente, los principios delineados por Althusius no se distancian significativamente de los planteamientos iniciales de Aristóteles, continuados por la tradición romana y medieval. Esta concepción orgánica de la comunidad política cuenta con una amplia base de defensores, entre los cuales se incluyen figuras destacadas como Cicerón, San Agustín, Juan de Salisbury, Santo Tomás de Aquino y numerosos neo-escolásticos españoles. Por ende, ¿qué aportaciones novedosas nos ofrece Althusius?

⁵ FERNÁNDEZ DE LA MORA (1991: 34).

⁶ “Los simbióticos aquí son los que συμβόητοι [unidos] y consociados con un vínculo de pacto comunican de lo suyo propio lo que conviene para llevar una vida buena y cómoda de espíritu y cuerpo, y a su vez son los κοινωνητοί [partícipes] de la comunión.” ALTHUSIUS (*Política*, I, 6, trad. pr.).

⁷ ALTHUSIUS (*Política*, II, 37-38, trad. pr.).

⁸ ALTHUSIUS (*Política*, III, 1, trad. pr.).

En primer lugar, el jurista alemán infunde en su obra una perspectiva religiosa, haciendo referencia a la intervención divina en la organización social y en la naturaleza humana, fundamentándola con una extensa cantidad de citas bíblicas⁹. Si bien Aristóteles también reconoce la importancia de la religión en la vida política, su enfoque se basa en la observación empírica. Además, difiere de la orientación religiosa que, a primera vista, podría compartir con los filósofos medievales. Dado que Althusius era calvinista, se observa un énfasis más marcado en la voluntad de Dios dentro de la comunidad política, legado a través de la filosofía voluntarista de pensadores como Duns Scoto o Guillermo de Ockham en las confesiones protestantes¹⁰.

En segundo lugar, el jurista alemán enfatiza la simbiosis y la comunicación mutua entre los individuos como base para una vida política saludable¹¹. Aunque el Estagirita también reconoce la interdependencia entre los ciudadanos en la *pólis*, su enfoque tiende a centrarse más en la justicia y la virtud. Por otra parte, la tradición medieval descuidó el papel del ciudadano dentro de la comunidad política, ya que el contexto histórico forzó a los pensadores a escribir sobre cuestiones ligadas a la dualidad política terrenal y espiritual, a la guerra justa, entre otros tópicos.

En tercer y último lugar, Althusius aborda aspectos específicos de la legislación y la normatividad en la sociedad¹². En contraste, Aristóteles se centra más en los principios generales de la justicia y la organización política, destacando también la importancia de la educación y la formación moral en la vida política, cuestión que no está tan presente en la obra del calvinista.

Por otra parte, la idea novedosa que recorre de forma tangencial todo el texto de *Política* a través de sus treinta y nueve capítulos, es pensar las consociaciones (familia, gremio, ciudad, municipio, provincia, república) como productos de pactos o contratos que pueden ser expresos o tácitos¹³. Estos serían la causa formal inmediata de la comunidad política a ojos de Althusius, puesto que las leyes positivas basadas en la Ley Natural no podrían darse si previamente las familias no se aglutinan para vivir en comunidad. No obstante, es importante mencionar que “no hay un contrato social entre todos los individuos para constituir un Estado, sino una multiplicidad de contratos de distinta entidad y rango que crea ámbitos jurídicos concéntricos y una jerarquía orgánica”¹⁴. En consecuencia, cualquier tipo de interpretación de contractualismo *sensu stricto* debe ser descartada, ya que la representación en el esquema althusiano no es de tipo individual, sino orgánica y corporativa. No obstante, esto no impide que sus postulados hayan influenciado *a posteriori* a otros pensadores, pero ese tópico es para otra discusión.

4. El rol político de la familia

El rol político de la familia se centra en el marco de la consociación simbiótica, la cual –se había mencionado anteriormente– puede ser entre cónyuges o entre parientes. En la primera forma se destaca que el marido asume el papel de director y gobernante de los negocios comunes que conciernen a esta asociación, mientras que la esposa y la familia cumplen con los servicios y las órdenes impartidas por el marido. El marido proporciona a la esposa y a la familia dignidad, estado, condición, tutela y defensa contra la fuerza e injuria, así como gobierno, cuidado, protección, sustento, alimento y vestido. Por otro lado, la mujer presta a su marido obediencia, sujeción, fidelidad, obsequio, obras, ayuda y auxilio¹⁵. En resumen, la familia, en particular la unidad conyugal, se ve como una institución política en sí misma, donde el marido ejerce un liderazgo y la esposa desempeña un papel de apoyo, estableciendo un sistema de gobierno doméstico que refleja una ordenación del poder y de la autoridad.

Con respecto a la consociación de parientes, esta sería la familia en sentido amplio, por lo que incluye una multiplicidad de uniones conyugales que dependen de los ‘principes de familia’¹⁶. Durante su disertación, Althusius cita

⁹ Cf. FOSTER, H.D. (1916: 498).

¹⁰ Cf. SCHNEEWIND, J.B. (2009: 50-53).

¹¹ “La comunicación de bienes es aquella con la que los simbióticos entregan las cosas útiles y necesarias para la vida social, en común provecho de cada uno o de todos los simbióticos”. ALTHUSIUS (*Política*, I, 8, trad. pr.).

¹² “Las leyes con las que se realiza la comunicación de bienes, oficios, obras y acciones, son las que distribuyen y confieren las comodidades y las obras entre los simbióticos según la necesidad y naturaleza de cada consociación”. ALTHUSIUS (*Política*, I, 20, trad. pr.).

¹³ “La consociación propuesta de la política es aquella con la cual, por pacto expreso o tácito, los simbióticos se obligan entre sí a comunicación mutua de aquello que es necesario y útil para uso y consorcio de la vida social”. ALTHUSIUS (*Política*, I, 2, trad. pr.).

¹⁴ FERNÁNDEZ DE LA MORA (1991: 33).

¹⁵ Cf. ALTHUSIUS (*Política*, II, 38-46, trad. pr.).

¹⁶ “En la familia y parentesco son superiores los que se dicen príncipes de la *gens* y de la tribu; y los que son príncipes de una casa, y se llaman de familias particulares. 1 Crónicas, c. 29, 6.” ALTHUSIUS (*Política*, III, 16, trad. pr.).

varios casos históricos y bíblicos, como los Filarcas de la Antigua Grecia, los Patricios romanos o los Jueces de las tribus israelitas, con objeto de darle una connotación de carácter ancestral y que se remonta hasta Adán. Funcionalmente, éstos son quienes ejercen la autoridad sobre el resto de los miembros y tienen el deber de moderar sobre todos¹⁷.

Además, Althusius otorga una dimensión nobiliaria a la relación familiar. Si bien ella depende de la cuestión sanguínea y ancestral, también tiene una extensión espiritual, puesto que las virtudes y gestas eximias que pueden llevar a cabo algunos de sus miembros logran elevar el estatus del resto. También existen deberes y responsabilidades que un pariente debe cumplir en nombre de la familia, como la provisión, cuidado y defensa de la familia y los hogares. Estos deberes incluyen ciertas erogaciones que se deben hacer en beneficio de la familia.

Concisamente, desde una perspectiva política, la familia ampliada se presenta como una estructura organizativa fundamental que tiene un liderazgo claro, preserva la nobleza y el linaje, promueve la solidaridad y el apoyo mutuo y asigna responsabilidades y deberes específicos para garantizar el bienestar y la protección de sus miembros. Por ende, la explicación *in extenso* del jurista alemán tiene un fuerte carácter sociológico, pero que trasciende el aspecto económico, educativo o de administración del hogar dado por Aristóteles en su primer libro de *Política*. En palabras de Althusius:

Algunos políticos, a mi juicio, separan del campo político la doctrina de la consociación privada de cónyuges y consanguíneos y la atribuyen al económico como propia de él. Pero estas consociaciones son semillero de toda simbiótica privada y pública. Suprimida, pues, esta doctrina de cónyuges y parientes, el conocimiento de las demás consociaciones será imperfecto y manco y sin ella no podrá entenderse rectamente¹⁸.

Dentro de su esquema político, la familia se encargaría de la organización más próxima que le corresponde, la cual es el ámbito de la ciudad y el municipio. En los capítulos V, VI, VII y VIII de *Política*, se encarga de tratar estas cuestiones. En este sentido, fiel a la tradición bajomedieval, Althusius se encarga de proteger los derechos locales y de otorgarles a las familias la responsabilidad de la dirección de las organizaciones políticas más pequeñas. Su principal temor era la consolidación de un poder central a manos del monarca o de los nobles que arrebataran los derechos o fueros regionales. Estos hechos acaecieron durante las guerras religiosas en Francia entre 1562 y 1598, por lo que su pensamiento es diametralmente opuesto a Jean Bodin, además de que le vale el título de un *monarcómaco*.

Además, de manera implícita, Althusius respalda el restringir la aplicación de la regla de la mayoría únicamente a los asuntos “que conciernen a todos los órdenes de la misma manera, pero no a los asuntos que sólo conciernen a los órdenes individuales por separado”¹⁹. Su objetivo fundamental al diseñar una mancomunidad multinivel radica en asegurar que la “comunicación mutua de todo lo que sea útil y necesario para el ejercicio armonioso de la vida social”²⁰ pueda darse en cada nivel, ajustándose a “la naturaleza de cada consociación”²¹.

Las consideraciones sobre la subsidiariedad pueden ayudar a determinar el nivel adecuado de autorregulación autónoma necesario para salvaguardar el carácter distintivo de cada miembro dentro de una unión más amplia y el grado en que la regulación puede delegarse a un ámbito de generalidad compartida. En este nivel de generalidad, la toma de decisiones por mayoría permite ir más allá del mero confederalismo y avanzar hacia el establecimiento de un objetivo común en una política federal multinivel²².

¹⁷ ALTHUSIUS (*Política*, III, 16-17).

¹⁸ ALTHUSIUS (*Política*, III, 42, trad. pr.).

¹⁹ ALTHUSIUS (*Política*, VIII, 68, trad. pr.).

²⁰ Ver la nota 11.

²¹ ALTHUSIUS (*Política*, I, 7, trad. pr.).

²² Cf. HUEGLIN, T. (2017: 126-127).

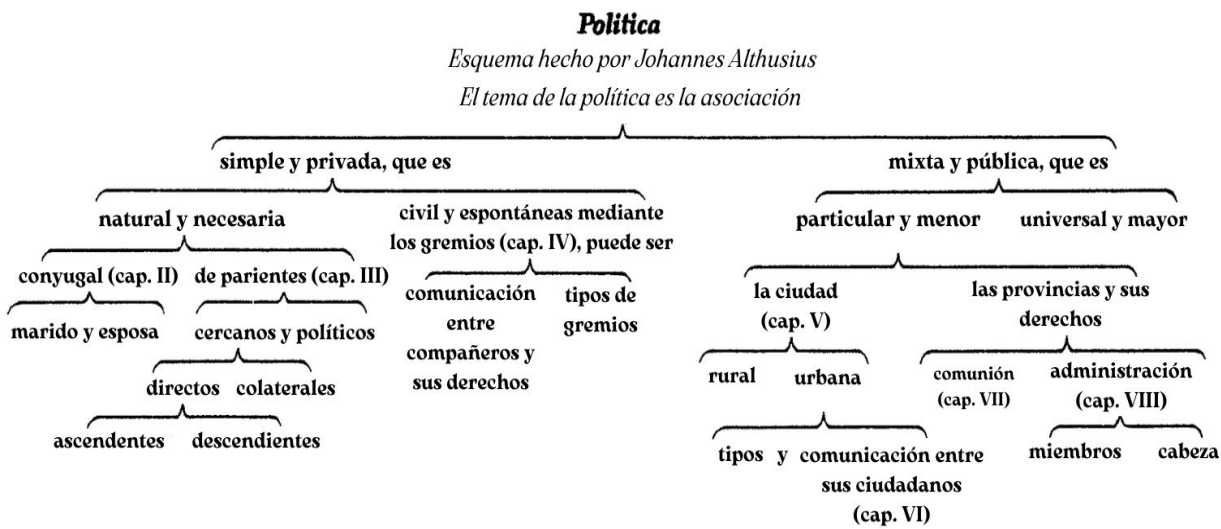


Figura 1. Esquema sobre la organización de las diversas consociaciones y la relación que existe entre ella. Nótese que la única sociedad natural para Althusius es la familia, semilla de las demás consociaciones que son necesarias y civiles para el buen funcionamiento de la comunidad política. Fuente: ALTHUSIUS, J. (1932): *Politica Methodice Digesta, atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata*, Cambridge, Harvard University Press, p. 13 (trad. pr.).

5. Conclusiones

El análisis presentado sobre el pensamiento jurídico-político de Johannes Althusius respecto del rol político de la familia revela una perspectiva integral y profunda sobre la organización social. A lo largo de este trabajo, se ha explorado cómo Althusius sitúa a la familia como la célula fundamental de la sociedad política, enfatizando su papel en la búsqueda del bien común y la realización de una comunidad justa y provechosa para todos sus miembros.

Al revisar el contexto histórico en el que Althusius desarrolló sus ideas, se aprecia la complejidad de las circunstancias políticas y religiosas que influyeron en su pensamiento. Las tensiones entre diferentes corrientes filosóficas y religiosas, así como los debates sobre la legitimidad del gobierno y la relación entre el poder político y el consentimiento de los gobernados, proporcionan un marco significativo para comprender las contribuciones de Althusius.

El concepto de vida simbiótica introducido por Althusius resalta la importancia de la interdependencia y la colaboración mutua en todas las esferas de la experiencia humana, especialmente en la familia y la comunidad política. Esta noción de simbiosis no solo abarca las relaciones personales cercanas, sino que se extiende al ámbito político, donde la comunicación y la cooperación son esenciales para el funcionamiento armonioso de la sociedad. Además, el jurista alemán presenta una visión detallada de la organización familiar como una estructura política en sí misma, donde se establecen roles, responsabilidades y deberes específicos. Tanto en la unidad conyugal como en la consociación de parientes, se delinean las funciones que contribuyen al orden y la estabilidad dentro de la familia y, por extensión, en la comunidad política.

Las contribuciones novedosas de Althusius incluyen su enfoque religioso de confesión calvinista, su énfasis en la comunicación mutua, su consideración de aspectos legislativos y normativos y su concepción de las consociaciones como productos de pactos o contratos que sustentan el resto de la vida política.

En síntesis, el pensamiento de Althusius ofrece una perspectiva integral y coherente sobre la relación entre la familia y la sociedad política, destacando la interacción dinámica entre estos dos ámbitos fundamentales de la vida humana. Todos los elementos mencionados anteriormente enriquecen el debate académico sobre la organización social y la importancia de la familia en el contexto político. El rescate de sus ideas acerca de estos tópicos es relevante en el ámbito académico y en el análisis de las comunidades políticas y sociales de nuestro tiempo.

Bibliografía citada

ALTHUSIUS, J. (1932): *Politica Methodice Digesta, atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata*, Cambridge, Harvard University Press.

GARCÍA LORENZANA, F. (2017): *La Reforma. Europa en la encrucijada ayer y hoy*, Barcelona, Plataforma editorial.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. (1991): "El Organicismo de Althusio", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 71, 7-38.

FOSTER, H.D. (1916): "The Political Theories of Calvinists before the Puritan Exodus to America", *The American Historical Review* 21/3, 418-503.

HUEGLIN, T. (1999): *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

HUEGLIN, T. (2017): "Althusius, Back to the Future", en S. KADELBACH *et al.* (eds.), *System, Order, and International Law*, Oxford, Oxford University Press.

SCHNEEWIND, J. B. (2009): *La invención de la autonomía: una historia de la Filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.



FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS, TEOLÓGICOS Y JURÍDICOS DE LA RELACIÓN PADRES E HIJOS EN FILÓN

PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL AND LEGAL FOUNDATIONS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PARENTS AND CHILDREN IN PHILO

por Pedro Luis VILLAGRA DIEZ
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
ORCID: 0000-0003-2301-5590
pedrovillagra@gmail.com
Recibido: 27- 04- 2024
Aceptado: 14- 05- 2024

Resumen:

La presente comunicación pretende ofrecer consideraciones acerca de la relación padres e hijos en algunos escritos filónicos y sus fundamentos filosóficos, teológicos y jurídicos.

Abstract:

This communication aims to offer considerations on the relationship between parents and children in some philosophical writings and their philosophical, theological and legal foundations.

La figura de Filón ha sido, sin dudas, una pieza fundamental en el engranaje cultural de la Antigüedad y Tardo-antigüedad. Nacido y educado en Alejandría fue testigo y protagonista del encuentro de Oriente y Occidente en la ciudad fundada por Alejandro, con la pretensión de ser la capital del imperio helenístico. En este escenario, un verdadero “hervidero cultural” de la época y, en estos tiempos, las décadas finales del siglo I a.C. y mediados del primer siglo de nuestra era, Filón propone a través de su profusa producción un completo y logrado ejercicio de compatibilizar la filosofía griega que lo precede con la cultura y religión judías a la que pertenece por sangre. A su vez, resulta un precedente ineludible en el enfrentamiento que se dará poco tiempo después entre el pensamiento helenístico y el cristianismo de la primera época¹. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, si bien Platón y parte de sus epígonos² son anteriores a Filón, muchas nociones y planteos que formula el ateniense ya han sido expuestos con anterioridad por una fuente que es ineludible para el alejandrino y es la Torá. Para Filón, Moisés es el filósofo por excelencia y el primero. No se trataría, siquiera, de *synkresis* o hibridación, sino de una clara conciencia de que los conceptos griegos se han formulado para interpretar aspectos de las leyes de Moisés que los anteceden. En este proceso de exégesis de la Torá, la noción de *alegoría*³ (de fuerte tradición platónico-estoica) adquiere un protagonismo fundamental. La lectura alegórica preside la interpretación del Pentateuco.

Palabras clave

Filón – relación padres e hijos – familia

Keywords:

Philo – parent and child relationship – family

¹ “Allí (en Alejandría), en tiempos de Jesús y Pablo, el filósofo judío Filón había tratado de demostrar en sus numerosas obras escritas en griego que su religión hebrea podía ser expuesta y entendida en términos de la filosofía griega, justificándola así ante el tribunal de la razón”. JAEGER (1965: 59)

² La primera Academia, Aristóteles, los peripatéticos, el estoicismo e incluso el platonismo medio que tiene a Filón como uno de sus más importantes referentes.

³ Para este tema consultar el capítulo II, “Philo: The Réinscription of Reality”, en Dawson (1992: 73 y ss.).

Conforme con lo expuesto, es lícito pensar, entonces, que la ley judía que detenta Filón y que reconoce evidentes raíces teológico-jurídicas es pasible de ser interpretada también a partir de criterios filosóficos. La presente comunicación pretende ofrecer consideraciones acerca de la relación padres e hijos en algunos escritos filónicos y sus fundamentos filosóficos, teológicos y jurídicos.

Las menciones de padres e hijos son frecuentes en la obra de Filón y aparecen en diversos contextos de sus escritos. En el *De vita Mosis*, por ejemplo, se hace referencia al pasaje de la vida del Profeta cuando los padres se ven obligados a abandonarlo en aguas del Nilo. Filón repara en los sentimientos de dolor y lamento paternos. A tres meses de la desobediencia ante la orden del Faraón de asesinar a todos los recién nacidos judíos varones, les sobreviene el temor de que a causa de ello mueran muchos otros, a la vez que se reprochan no haberse deshecho del niño inmediatamente (*Mos.* 1. 10-11).

En las *edades del hombre* tal como las describen Solón e Hipócrates y que forman parte de la exposición que Filón hace del número siete en los parágrafos 103 al 105 de su *De opificio mundi*, se destaca la función procreativa en la quinta etapa de la versión del legislador ateniense que recupera el alejandrino⁴.

En su tratado *De Abrahamo*, Filón hace referencia al casi sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham, proporcionando una explicación literal (*Abr.* 167-199) y una alegórica (*Abr.* 200-208). En la primera parte del relato, Filón analiza varias cuestiones relacionadas con el sacrificio de hijos a partir de las cuales deja bien en claro que existe una decisiva diferencia entre la actitud de Abraham y el resto de padres que sacrifican a sus hijos. Este segundo grupo, además de los pueblos bárbaros que permiten el infanticidio como acción sagrada y apreciada por Dios y a la que Moisés considera abominable, estaría conformado por aquellos...

...muchos otros (que a pesar de ser) amantes de la familia y de sus hijos, los han entregado para ser sacrificados como rescate por su patria, por las guerras, las sequías, las inundaciones, o las pestes... Y también que los más reputados de los griegos, no solo las personas privadas, sino también los reyes sin ocuparse de sus descendientes, a través de su ejecución han salvado enormes y abundantes fuerzas de los ejércitos...⁵ (*Abr.* 179-180).

La diferencia radica fundamentalmente en que...

... de los que sacrifican a sus hijos, unos lo hacen por costumbre, como ya se ha dicho de algunos bárbaros, y otros por exigencias involuntarias, pero importantes, pues sus ciudades y países no pueden recuperarse de otra manera... (*Abr.* 184)

... mientras que a Abraham no lo mueve ninguna de las razones expuestas, sino una genuina piedad hacia Dios y la obediencia plena de un oráculo del Señor. Esta motivación teológica-religiosa se ve claramente elevada por distintos aspectos: las cualidades propias de Isaac, las de Abraham y otras circunstancias especiales:

De su esposa le nació al sabio un hijo legítimo, único y amado, *el más bello y más virtuoso de alma* (τό τε σῶμα κάλλιστος καὶ τὴν ψυχὴν ἄριστος)⁶. Ya para su edad mostraba las más perfectas virtudes (ἀρετάς), de manera que su padre, no solo por un sentimiento de afecto natural sino también por la *opinión* (γνώμη) como la que tendría un juez (δικαστήν)⁷ de costumbres, experimentaba un fuerte amor hacia él... (*Abr.* 168).

En lo que se refiere a las cualidades de Abraham y de las circunstancias especiales en las que se da el casi sacrificio, se lee más adelante:

⁴ "... en la quinta, el varón está en tiempo de recordar el casamiento y buscar la generación futura de hijos" (*Opif.* 104-5).

⁵ Muy probablemente Filón tendría en mente la figura de Ifigenia (Esquilo, *Agam.* 205-247) y con esta alusión solapada hace ingresar en el relato hebreo un motivo de la tradición mítica griega de la que también se nutrió el alejandrino.

⁶ κάλλιστος (*kállistos*) y ἄριστος (*áristos*), superlativos de καλός (*kalós*) y ἀγαθός (*agathós*) respectivamente, remiten de manera clara a la καλοκάγαθία (*kalokagathía*), ideal de perfección en la tradición griega.

⁷ Resulta interesante la relación de virtud con pensamiento e instancia judiciales, lo que le da un marco filosófico/jurídico a la descripción de Isaac.

En primer lugar, practicaba la obediencia (τὸ πείθεσθαι)⁸ a Dios,... Nunca descuidó ninguno de los mandamientos, ni obró con dificultad ni desgana, por más que estuviera lleno de dolores y sufrimientos. Por eso llevó a cabo la sentencia pronunciada contra su hijo con toda nobleza y firmeza. Abraham sólo había tenido un hijo legítimo y el sentimiento de afecto hacia él era verídico... Además un impulso más fuerte hacia el amor era que había sido engendrado el hijo no en la edad fértil, sino en la vejez... No es nada extraordinario entregar a Dios como ofrenda a un hijo de una gran prole, pues cada uno de los que sobreviven sigue dándole placer, lo cual no es pequeño consuelo y alivio por la pena del sacrificio del otro. Pero el que entrega a su único hijo querido cumple una obra que supera toda descripción, que nada concede a los lazos familiares, pues con todo el peso se inclina la balanza del lado del amor a Dios. (*Abr.* 192-196).

Ahora bien, con referencia a la relación padres e hijos se debe tener en cuenta que para Filón se trata de una relación jerárquica. La base de toda discusión filónica sobre la vida familiar es la asunción de la naturaleza jerárquica de la relación entre padres e hijos.

Este principio se analiza explícita y detalladamente en su tratado *De decalogo* y sus comentarios sobre el quinto mandamiento:

El quinto mandamiento, sobre el deber de honrar a los padres, se refiere verdaderamente a muchas leyes necesarias, las consignadas acerca de <las relaciones entre> ancianos y jóvenes, gobernantes y súbditos, benefactores y beneficiados, esclavos y amos. Pues bien, de las clases mencionadas, los padres están en la superior, a la que pertenecen los mayores, los dirigentes, los amos; y los hijos en la inferior, a la que pertenecen los más jóvenes, los beneficiados, los esclavos. (*Decal.* 165-166).

En el mismo sentido se leen los comentarios sobre el quinto mandamiento en el segundo libro de *De specialibus legibus*:

No son dignos de respeto solo por esto el padre y la madre, sino también por muchas otras razones. Entre los que hay una conciencia de virtud, los ancianos son más estimados que los jóvenes, los maestros más que los pupilos, los benefactores más que quienes recibieron beneficios, los gobernantes más que los subordinados y los amos más que los esclavos. Así pues, por un lado, los padres están ubicados en el orden superior, pues son mayores, educadores, benefactores, gobernantes y amos; por otro, los hijos y las hijas, en el plano inferior, pues son más jóvenes, discípulos, beneficiados, subordinados y esclavos. (*Spec.* 2. 226-227).

Interesante se presenta el hecho de que Filón homologue la superioridad jerárquica de los padres con la de los gobernantes y, de algún modo, habilite así una reflexión político-jurídica. Abona esta lectura el siguiente pasaje que se refiere a los gobernantes:

Ciertamente el gobernante debe pararse al frente de sus súbditos como un padre lo haría delante de sus hijos, para que también él sea honrado a su vez como por hijos legítimos puesto que los buenos gobernantes, si es preciso decir la verdad, son los padres comunes de las ciudades y naciones, que demuestran un afecto igual, y a veces mayor, <que el de los padres>. (*Spec.* 4. 184).

El fundamento de esta relación jerárquica se explicita cuando Filón define a los padres como creadores de sus hijos:

Digo, por tanto, que lo que produce algo es siempre de mayor edad (πρεσβύτερον)⁹ que lo producido, y que la causa (αἴτιον) es más antigua que lo causado. Y los engendrados son, en cierto aspecto, causa y productores (δημιουργοί)¹⁰ de los engendrados. (*Spec.* 2. 228).

Es interesante señalar que esta consideración alude, de algún modo, a un planteo filosófico.

⁸ Cabe señalar que τὸ πείθεσθαι, 'el obedecer' (que a su vez sería la pasiva de πείθω, 'convencer'; es decir, que la obediencia en algún punto se da porque se es persuadido) comparte la raíz con el término πίστις, fe.

⁹ πρεσβύτερον significa también de mayor jerarquía y dignidad.

¹⁰ Parece ineludible la remisión al *Timeo* platónico.

Además, el rol de los padres como engendrados los hace similares, en algún aspecto, a Dios como creador:

Así de una de las listas el comienzo (ἀρχήν) es Dios, padre y creador (πατέρα καὶ ποιητήν) del universo, y el final (τέλος) son los padres, que imitando la naturaleza de Aquél (μιμούμενοι τὴν ἐκείνου φύσιν) engendran a los seres particulares (*Decal.* 51).

Según Filón, esta semejanza explica el lugar del quinto mandamiento en el Decálogo como punto de transición entre los mandamientos que describen los deberes que los seres humanos deben a Dios y a los demás seres humanos:

La razón, según creo, es ésta: la naturaleza de los padres parece ser colindante entre la esencia inmortal y la mortal, de la mortal por el parentesco entre los hombres y los demás seres vivos, debido a la caducidad de su cuerpo; de la inmortal, por la semejanza con Dios, progenitor del universo, en la capacidad de engendrar. (*Decal.* 107).

En el mismo sentido se leen los comentarios sobre este punto en el segundo libro de *De specialibus legibus*:

Sigo ahora con la quinta (norma): la que se refiere al respeto a los progenitores, la cual, como señalé en el tratado específico, indica el límite entre los intereses humanos y las cuestiones divinas. Los padres, en efecto, están en el límite entre la naturaleza divina y la humana y participan de ambas. De la humana, pues como es evidente, han sido engendrados y perecerán; de la divina, porque han procreado y porque a aquello que no existía lo han traído a la existencia. Creo que lo que Dios es respecto del mundo lo son los padres respecto de sus hijos, puesto que del mismo modo que Dios proporcionó existencia a lo no existente, también ellos imitan, hasta donde es posible, su poder y hacen imperecedera la raza humana. (*Spec.* 2. 224-225).

De estos pasajes se puede concluir que la relación jerárquica entre padres e hijos se basa y procede de la posibilidad de crear, de ser causa de la existencia, es decir, de una actividad que compara a los padres con Dios. En este sentido Filón va compatibilizando, de algún modo, fundamentos filosóficos y teológicos.

Ahora bien, esta relación jerárquica (claramente asimétrica) supone una serie de responsabilidades del padre para con el hijo que se van plasmando en la legislación. Vale decir que la dimensión jurídica de algún modo vehiculiza y pone en evidencia la relación jerárquica padres-hijos, relación jerárquica que se asienta en bases filosóficas y teológicas. En el tercer libro de *De specialibus legibus*, Filón afirma que los niños son enviados al mundo para “participar de los dones de la Naturaleza” (*Spec.* 3.111). Según el *De virtutibus*, los primeros dos de estos dones son el nacimiento mismo, “a través del cual lo inexistente es traído a la existencia”, y la leche materna, “el alimento felizmente oportuno que fluye tan suavemente fomentando el tierno crecimiento de cada criatura” (*Virt.* 130). Estos dos dones de la naturaleza identifican de hecho dos de las más importantes responsabilidades de los padres hacia sus hijos, es decir, traerlos al mundo y fomentar su crecimiento.

Otra responsabilidad importante que recae sobre los padres, específicamente el padre, es la de proteger a su familia¹¹. Por esta razón, señala Filón, Dios atiende a los huérfanos y a las viudas...

... porque han sido despojados de sus protectores, unos de los padres, otras los esposos, y ningún refugio queda para los privados de los hombres de este modo. Por lo tanto no carecen de una gran esperanza, de Dios, que mediante su benigna naturaleza, no aparta su providencia y diligencia de los tan indefensos (*Spec.* 1.310)¹².

¹¹ Mos. 1. 257-330.

¹² Es interesante constatar cómo este pasaje refuerza la identificación del progenitor con Dios.

El traer al mundo a un nuevo ser conlleva la consecuente obligación de la crianza y ello implica considerables gastos financieros. Por tal motivo, los padres...

... desembolsan sumas, muy superiores al justo valor, por sus hijos y para nodrizas, preceptores y maestros de sus hijos, aparte de lo que gastan en vestidos, alimentos y otros cuidados, cuando están saludables y cuando están enfermos, desde la primera infancia hasta su desarrollo completo. (*Spec.* 2.233).

En resumen, “los niños no tienen nada propio que no sea de sus padres, por habérselo entregado de sus bienes o por haberles proporcionado las bases para su adquisición” (*Dec.* 118)¹³.

Según Filón los padres cumplen la función también de educadores ya que...

...cuanto alcancen a conocer se lo enseñan a sus hijos desde temprana edad; y no solo respecto de los conocimientos..., sino también en las conductas más necesarias en las que puede haber elección o rechazo, elección de las virtudes y rechazo de los vicios, y sobre las acciones que suponen (*Spec.* 2.228)¹⁴.

Se puede concluir que los comentarios de Filón tienen un paralelo en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en que la superioridad del padre sobre el hijo se considera fundamental para la relación padre-hijo. Por tanto, parecería que la noción de jerarquía estaba profundamente arraigada en los aspectos religiosos, éticos y legales; tradiciones estas de las que Filón era heredero.

Ahora bien, esta jerarquía, esta superioridad del padre con respecto al hijo supone también las obligaciones que tiene el hijo para con su progenitor. Estas responsabilidades están fundadas del mismo modo en criterios filosófico-teológicos¹⁵ y se transparentan en normas y leyes específicas. El quinto mandamiento: honrar a los padres y su exégesis son la base de esos deberes. Honrar a los padres implica respeto, obediencia y retribución. A este elenco Filón añade la bondad y la búsqueda de la virtud:

Y los honrarás más que nada tratando de ser *bueno* (ἀγαθός) y además pareciendo que lo eres; lo primero, *buscando la virtud* (ἀρετὴν ἐπιζητεῖ) sin vanidad y sin artificio; lo segundo, vinculándola a una reputación honesta y a la aprobación de tu prójimo (*Spec.* 2.235).

En lo que respecta a la *obediencia* Filón afirma que para alcanzar la alta excelencia que los padres desean para sus hijos, estos...

...deberán estar dispuestos a *acatar* (ὕπακούειν) las prescripciones y *ser obedientes* (καταπειθεῖς) en todo cuanto sea honesto y útil; pues el padre, el que lo es de verdad, ninguna cosa ajena a la *virtud* (ἀρετῆς) enseña a su hijo (*Spec.* 2.236).

En lo que se refiere al *respeto*, Filón sostiene que además de rendírselo a los padres se lo podría hacer extensivo a todas las personas de edad avanzada...

Porque el que trata con *respeto* (εὐσεβείαν) a un hombre mayor o a una mujer mayor que no pertenecen a su familia, es en apariencia como quien tiene presente el recuerdo de su padre y de su madre y los contempla como una imagen de ellos que refleja los *arquetipos* (ἀρχέτυπα) (*Spec.* 2.237)¹⁶.

Por último, Filón hace algunas consideraciones en lo que atañe a la *retribución*. Como lo hace Aristóteles, el alejandrino enfatiza el deber de los hijos a “devolver beneficio por beneficio” (*Dec.* 113)¹⁷. Filón insta a los hijos de todas las edades a considerarse “pagadores de una deuda” (*Dec.* 118) y deben honrar, respetar y obedecer a quienes les dieron la vida y cuidar de los padres en su vejez como ellos mismos fueron cuidados en su juventud. No cumplir con esa responsabilidad no es solo una violación de la confianza humana sino también una afrenta a Dios, “Pues los padres son los servidores de Dios para la procreación de los hijos y el que desprecia al servidor, deprecia también al señor” (*Dec.* 119)¹⁸.

¹³ Cf. Platón, *Leg.* 717b.

¹⁴ Los padres como primeros educadores tienen el deber de transmitir, en primer lugar, el respeto a la Ley; cf. *Dt.* 6, 7.

¹⁵ Las obligaciones que surgen como respuesta a quien es la causa y razón de su existencia. Recuerdese la homologación de Dios creador y progenitor creador.

¹⁶ Nótese en estos tres últimos pasajes el empleo de términos caros al lenguaje de Platón y del platonismo.

¹⁷ Aristóteles también enfatiza la necesidad de pagar nuestra deuda con nuestros padres apoyándolos (*Ét. Nic.* 1165a21-27).

¹⁸ Cf. *Ét. Nic.* 1165a24).

Ediciones y traducciones

Ediciones:

COHN, L., WENDLAND, P. Y REITER, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin, Walter de Gruyter.

Traducciones:

MARTÍN, J. P. (ED.) (2009-2023). *Filón de Alejandría, Obras completas*, Madrid, Trotta.

Bibliografía citada/consultada

DAWSON, D. (1992). "Philo: The reinscription of reality" en *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Oxford, University of California Press.

JAEGER, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica.

REINHARTZ, A. (2020). "Parents and Children: A Philonic Perspective", en *The Jewish Family in Antiquity*, Editor(s): Shaye J. D. Cohen Published by: Brown Judaic Studies Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9cp.7>

NORMAS DE REDACCIÓN PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

Estimado investigador,

El Comité de Revisión de la Revista Sit ecclesia domus agradece su cooperación intelectual y desea recordarle que el artículo que usted desea enviar debe ser una producción original inédita. Esto debe mantenerse así hasta la publicación del número, si se le notifica su aceptación.

Nos despedimos en el Señor.

TEMAS

El objeto material de los artículos presentados deberá ser el matrimonio, la familia y/o la sexualidad.

DATOS PARA SU PRESENTACIÓN POR MAIL

Título del artículo, Apellido y Nombre del autor, Número de ORCID, Ciudad y País de origen, Institución en la que trabaja o estudia, Fecha de entrega del trabajo.

Se remite a: secretaria@centrosjp2.com

Con copia a: director@centrosjp2.com

FORMATO DE ENTREGA

ESTRUCTURA BÁSICA

Título, subtítulo (si lo hay). Luego el Resumen y las palabras clave.

El *Abstract* se escribe tanto en el idioma del artículo como en español. Si se tratase de un artículo en español, se lo escribe en inglés.

El título también debe ser traducido al inglés debajo del título en la lengua original.

Al final del artículo se coloca:

El nombre y apellido del autor.

Instituto y/o Ciudad.

Nº de ORCID.

Correo electrónico del autor, que se publicará.

Fecha de entrega del artículo.

FORMATO DE PÁGINA

Hoja vertical A4

Margen superior, inferior y laterales: 2,5cm

CUERPO DEL TEXTO

Tamaño de letra: 11

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: 1,5

Sangría de primera línea: 0,5

Sin numeración de página.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

En general

Tamaño de letra: 10

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: Mínimo, 1

En particular

Téngase en cuenta que la Revista **no** sigue las normas APA, por lo que todas las citas se realizan a pie de página, no dentro del cuerpo del texto. Se coloca, luego del superíndice, el apellido (puede agregarse la inicial sólo si en la bibliografía menciona dos autores con el mismo apellido) y un paréntesis que contenga el año de edición y el número de página.

Ejemplo: (a pie de página se leería)¹ GRYGIEL (2015: 90-95).

El número como superíndice, tamaño 10 (en Word: Referencias, Insertar nota al pie).

Ejemplo dentro del cuerpo: Hijo¹

La llamada de las notas se coloca después del paréntesis, comillas o corchetes, si los hay, y antes del punto final, del punto y coma o de la coma, sin espacio entre la nota y el signo de puntuación.

Si se trata de una **CITA TEXTUAL** que no supera las tres líneas (o cuarenta palabras) puede dejarse dentro del texto entre comillas.

Luego de la comilla final se inserta la remisión a nota de pie de página. Si las supera, se cita párrafo aparte, sin comillas, interlineado simple (no 1,5), en tamaño 11 y con sangrado de 1 cm.

Terminada la cita, se deja una línea en blanco y se continúa con el cuerpo del artículo normalmente (Palatino Linotype, tamaño 11, interlineado de 1,5).

Si, en cambio, es una **CITA INDIRECTA** se inserta la nota a pie de página y se comienza la cita con Cf. (*confer*, *confróntese*).

Si se debe hacer citas dentro de citas, el rango de comillas es: " « ' ' » ".

Las itálicas o cursivas sólo se utilizan, en el cuerpo de texto, para términos en otro idioma.

Si se debe destacar una palabra o hacer metalingüística, se emplean las comillas simples.

Ej.: La palabra *ánthropos* en griego significa 'ser humano'. Asimismo, se usan itálicas para los títulos de obras artísticas o científicas; ej. En la *Iliada* de Homero... La orquesta ejecutó *Las cuatro estaciones* de Vivaldi... Se discutió la *Crítica de la razón pura*...

Si hay subtítulos, éstos se colocan alineados a la izquierda, en redondas y con negritas.

Al final del trabajo se inserta una lista bibliográfica por orden alfabético de autor.

Los **LIBROS** se citarán de la siguiente manera en la Bibliografía:

AUTOR (apellido e inicial del nombre en mayúsculas), AÑO DE PUBLICACIÓN (entre paréntesis), DOS PUNTOS, TÍTULO DE LA OBRA (en cursiva o itálicas), LUGAR, EDITORIAL (separados por comas).

Ejemplo: STYCZEN, T. (2005): *Comprendere l'uomo*, Roma, Lateran University Press.

En caso de tratarse de una edición o recopilación se menciona el encargado como autor y se agrega entre paréntesis: (edit.) o (comp.) antes del título.

Los **ARTÍCULOS** siguen la siguiente forma:

AUTOR, AÑO entre paréntesis, DOS PUNTOS, TÍTULO entre comillas, REVISTA NÚMERO Y VOLUMEN (si lo hay), PÁGINAS ENTRE LAS QUE SE ENCUENTRA EL ARTÍCULO con cifras separadas con guion corto.

Ejemplo: ANATRELLA, T. (1997): "Crise de la paternité", *Anthropotes* 12/1, 219-234.

Si desea **TRADUCIR** una cita, se agrega (trad. pr.) (abreviado y entre paréntesis).